

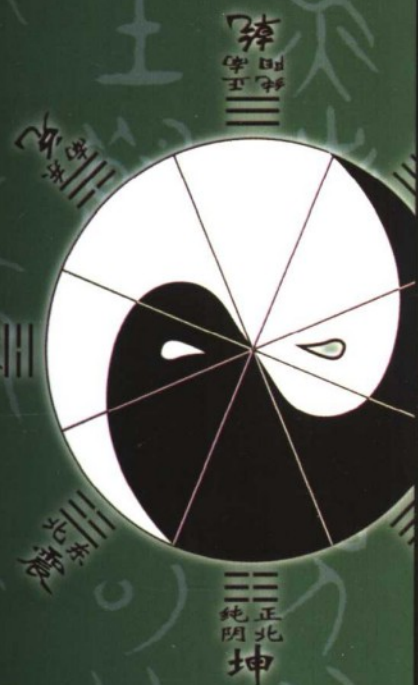
易学与中国文化

和境

张立文主编

莫艮副主编

传统与人文



人民出版社

和 境

—— 易学与中国文化

张立文 主编 莫艮 副主编

人 民 出 版 社



内容提要

《周易》为中国传统典籍“六经”之首，对中国两千多年来的学术思想和传统文化都产生了广泛而深远的影响，传播海外，一直延续至今。本书是一部比较全面而系统地介绍、研究易学与中国文化关系的学术著作。作者从中国传统文化的大视域出发，依据经、史、子、集中的第一手历史资料，以易学智慧对中国传统哲学观、思维方式的影响为中心，展开对易学的全方位、多角度、多层次的探讨，内容包括易学与哲学、思维、经学、伦理学、社会学、法学、管理学、美学、宗教、科学技术、中医、养生、卜筮及海外传播等，从而揭示、凸显了《周易》在中国传统学术思想和生活方式中的人文意蕴、价值。

新
平
知
學
PDG

目 录

前 言	(1)
第一章 绪论	(1)
一、时代氛围	(1)
二、《易经》思想	(4)
三、《易传》智慧	(7)
四、中外影响	(12)
第二章 易学与哲学	(14)
一、华夏先哲的原创智慧	(14)
二、先秦哲学的硕果	(22)
三、两汉经学之首	(27)
四、魏晋三玄之冠	(29)
五、宋明理学之源	(33)
六、近代新学基干	(40)
第三章 易学与思维	(45)
一、整体思维	(45)
二、有序思维	(51)
三、辩证思维	(54)
四、直觉思维	(59)
五、类推思维	(61)
第四章 易学与经学	(69)

一、《易传》对《易经》的诠释	(69)
二、两汉今古文易的兴盛	(73)
三、义理解易的发展	(79)
四、义理、象数释易的融合	(81)
第五章 易与伦理学	(88)
一、易学中的人道关怀	(89)
二、易学中的重德思想	(96)
三、易学中的人格修养	(104)
四、易学中的社会伦理思想	(108)
第六章 易与社会学	(115)
一、易学社会关系论	(115)
二、易学社会变革论	(122)
三、易学论家庭与婚姻	(126)
第七章 易与法学	(135)
一、中国法学的源头	(135)
二、先秦法学的重镇	(138)
三、易学法学的价值和作用	(144)
第八章 易与管理学	(148)
一、易学政治管理的原则	(148)
二、易学经济管理的原理	(152)
三、易学教育管理的原则	(157)
第九章 易与美学	(162)
一、华夏美学的发祥	(162)
二、先秦美学的主旋律	(170)
三、易学美学的深广影响	(180)
第十章 易与宗教	(183)
一、易学与宗教的差分	(183)
二、易学与宗教的联系	(188)

三、易学与道教和佛教	(194)
第十一章 易学与科学技术	(200)
一、易学的天道观	(201)
二、易学的地道观	(209)
三、易学的人道观	(218)
第十二章 易学与中医	(230)
一、易与医源考辨	(230)
二、太极与中医理论	(237)
三、阴阳说与中医学派	(248)
四、易数与五运六气说	(255)
第十三章 易学与养生	(267)
一、阴阳与养生	(267)
二、天时与养生原则	(274)
三、《颐》卦对养生的论述	(279)
第十四章 易学与卜筮	(289)
一、《易》本卜筮之书	(289)
二、卜筮的运用方式	(294)
三、易学与卜筮理论	(300)
四、卜筮与现代生活	(305)
第十五章 易学在海外	(312)
一、易学在韩国	(312)
二、易学在日本	(316)
三、易学在西方	(322)



第一章 绪 论

《周易》两千多年来一直居《六经》或《十三经》之首的地位,是古代重要经典。《周易》今本和马王堆帛书本均包含《易经》和《易传》两部分。《易经》是中国古代卜官(或史官)在长期积累起来的十分丰富的卜筮记录基础上编纂而成的一部占筮书,约成书于公元前 12 世纪的殷末周初。《易传》是对于《易经》卦画、卦象、卦辞、爻辞的诠释,约成书于春秋到战国中叶。^① 它们是不同的时期、不同思想体系的作品。

一、时代氛围

《易经》是被宗教巫术大氅包裹着的人类孩提时代的百科全书;它相当广泛地展现了中国上古社会经济、政治、文化结构,以及生活方式、风俗习惯、伦理道德、审美意识、价值观念、心理结构等;它影响与开启了儒、道、墨、名、法、阴阳各家思想的理论建构,提升了中国人的理论思维水平。

^① 见张立文:《周易思想研究》,湖北人民出版社 1980 年版,第一章和第八章。

从《易经》到《易传》是从占筮之书到义理之书的转变。今本《易经》六十四卦次序是按《伏羲八卦次序》排列的，帛书《易经》六十四卦次序是照《文王八卦次序》排列的，两者卦序殊异。今本《周易》以《传》附《经》，约始于汉，易生以《传》解《经》之弊。帛书《周易》中《经》《传》分开，恢复了《周易》本来面目。帛书《易传》除《系辞》与今本《系辞》大体相同外，其他五篇（《二三子》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》）是新发现的，不见于以往古籍。

此外，在安徽阜阳双古堆西汉汝阴侯（夏侯灶）墓出土竹简《周易》，湖北江陵天星观出土楚简《周易》，由于残损太多，不能窥见全貌，但可发现卦画写法有异，从阜阳简阴爻为卜到马王堆帛书阴爻为八再到今本阴爻为--，可见其演变的过程，并非一开始阴阳符号就是--、一。因此对于--、一符号的来源及象征物的种种推测，都可重新审视。

依据现今地下出土资料，最初的卦画，并非用代表偶数的阴（--）和奇数的阳（一）构成，而是由一、五（∞）、六（∧）、七（十）、八（ㄣ）、九（九）六个数字组成的。从新石器时的松泽文化遗物，安阳殷墟卜骨、陶罐到陕西岐山凤雏村出土的卜甲，发现了大量的数字卦，从数字卦画演变为《周易》中的阴阳卦画，既需要经过漫长的岁月，亦是由繁变简的过程。

《周易》的形成，是与中国上古社会环境、文化氛围分不开的。当时的文化具有如下的特点：

其一，天与人的冲突融合。殷周之际，社会生产水平和科学知识水平均很低下，人们对于外在自然世界和内在精神世界的水旱灾害、生老病死等既不理解，亦无力抗拒。于是便产生了这样一种观念，似乎他们的思维和感觉不是他们自身的活动，而是一种独特的先验地寓于这个身体之中而在人死后离开肉体的灵魂的活动。这就产生了灵魂不死的鬼神观念，以为人世间的一切事情冥冥中受超自然力量的“上帝”、“天”的支配。于是，国家大事、年成丰歉、战争

胜败、筑城建都、官吏任免与否都要通过占卜这一媒体,祈求“上帝”、“天”,以示吉凶休咎,以使人世的行为活动与天意相符合。人们把卜筮的内容、结果记录下来,为《周易》的编纂积累了原始资料。

其二,因与果的冲突融合。人一降生,就要谋求衣食住行等生存的需要,便与他人、社会、自然构成不断的交往活动关系,任何活动的初衷,都是为了获得一定结果,达到一定目的。然而在目的与手段、原因与结果之间,往往存在冲突,甚至截然相反。这就刺激人的心灵深处,使人总是渴望在自己行为活动之前,预知自己行为活动的结果。在社会动荡、人生多变、祸福难测之时,人的行为活动的因果之间总笼罩着一层神秘的迷雾,而人们则强烈地企图求解。于是卜以决疑,占筮先知,便成为行为心理的慰藉。这也为《周易》的产生营造了条件,也适应了人的行为心理的需要。

其三,“天命不易”与“靡常”的冲突融合。在“君权天授”情境下,天是保殷治理四方还是改易成命而丧亡殷?天会不会把治理四方的命令给予周人?“天命”如何才能保持,如何才能取得?在这种忧患之中,周人提出“敬德保民”、“以德配天”的思想。《周易·系辞》说:“作易者,其有忧患乎!”“当文王与纣之事。”纣囚文王于羑里,而演 64 卦,是说《周易》是当时人忧患意识的体现,只有时时以“皇天无亲,唯德是辅”的忧患,反省自吾,才能永保天命。^①

《周易》所体现的那个时代的社会经济关系,是人生存所需要的对于畜牧、农耕的重视。要求既雨以后,尚需耕耘施肥,反对不耕而获,不菑而畲;除生产黍麦等粮食外,瓜果、蚕桑亦为衣食所需要,“以杞包瓜”,系于苞桑。《周易》作为文化现象,是当时天与人、因与果、天命不易与靡常的冲突融合的产物。

① 参见张立文:《周人反殷建国的思想》,《周易与儒道墨》,东大图书公司 1991 年版(下同),第 289—300 页。

二、《易经》思想

《易经》作为卜筮之书,是对于超自然力量帝、天的信仰。以天地万物、国家政权、人生祸福的根据是帝、天。天是有意志的人格神,“自天祐之”(《大有·上九》),敬德可获得天的保佑。就是在这个宗教巫术神学的形式中,与其相对待的异端思想开始萌芽,把天解释为具有空间性自然之天,并以天为事物的某一部分,如人的额头等,这种天的意义的引申,是天的绝对性、主宰性的削弱,自然性、事物性的增长。超人间的力量逐渐还原为人间力量。天的最高权威性和至上的支配性,受到现实的人间力量的挑战和冲击,人事的吉凶祸福,不是受天的绝对支配,而是更受具体时间、地点、具体行为、各人自身条件的制约。这样人便不是单一地信仰天帝的神灵和威力,而是自觉不自觉地从事物本身去探求其因果关系。

人按照人的模样塑造神,从而异化为天、帝。当天帝的神秘外衣逐渐被剥去后,剩下的就是人的模样。《易经》对于人事吉凶祸福的解释,如果去掉占筮的迷信神秘形式,便蕴涵着很多人观察、认知客观世界的合理因素和人在生产与生活践行中累积起来的理论思维的萌芽。它凸显了人对于自我力量的觉醒,人的主体力量对于人事吉凶祸福、战争胜败、劳动生产的丰歉的重要作用的认知。“君子终日乾乾”(《乾·九三》),晚上又能检点自己,即使处境危险,也能转危为安。人有了名声而能保持谦虚谨慎,就吉利,“鸣谦,贞吉”(《谦·六二》);反之,有了名声就贪图舒适佚乐,便凶,“鸣豫,凶”(《豫·初六》)。人们对名声的不同态度,便产生不同的后果。在这里吉凶的直接原因,不是天意,而是人为。战争的胜败,与军队是否有纪律有很大的关系,“师出以律,否臧,凶”(《师·初六》)。纪律不好,必打败仗。军队听指挥,内部团结一致,“利用行师”,打

仗便吉利；假如上下冲突，“征凶”，出师征伐便凶。战争是社会政治、经济、兵力、人力、人心的较量，人是重要因素，人的一时不慎和疏忽都可能给战局带来困难或不利，以致“三岁不兴”（《同人·九三》）。这样就把战争的胜败更多地归结为人为的因素，而不仅仅取决于天。在生产实践中，田猎逐鹿，必须有向导，否则会迷路或遇险。在饲养牛犊中，人们认识到牛犊喜用角去触东西，便用木牯把牛角套起来，这样既保护了牛角，又防止触伤人或触坏物，就会大吉。这吉凶不是天定，而取决于人在生产实践中积累起来的经验。人对于主体自身力量在各个领域所起的作用的重视，就意味着在一定程度上对天命的蔑视，并挤压着天命在各个领域所占有的份额。

《易经》中最具特色的是辩证的变易观。《易经》基于对人事吉凶、祸福、悔吝、休咎的占问，直观地、不自觉地反映了自然和社会生活中的对待矛盾现象。如自然界的明晦、天地、枯荣、东西、南北等；社会中的君臣、大人小人、夫妻、君子小人、大君小人、国家、损益、得丧等；人自身活动中的小事大事、上下、进退、进出、往来、吉凶、否喜等。

由于自然社会普遍存在着对待矛盾现象，从而促使事物的变化。《周易》的“易”就具变的意思，并以“—”、“--”的变化为基础。任何一个“经卦”或“别卦”，只要变易其中一爻或几爻，就成为完全不同的卦。如《乾》卦(䷀)初九阳(—)爻变阴(--)爻，就成《姤》卦(䷫)，《坤》卦(䷁)初六阴爻(--)变阳(—)爻，就成《复》卦(䷗)。《易经》最初变易思想就体现在爻象上。“小往大来”，“大往小来”，世界上没有永远不变的东西。

《易经》认为，变易可以呈不断上升、发展的态势。《渐》卦用鸿雁从水涧→涯岸→陆地→树木→丘陵→山峦，说明渐进上升的过程。《乾》卦用龙的潜伏→出现→跳跃→飞天，说明事物发展的趋势。尽管在每个上升发展过程中，有其不同情况的不同变化，但总

的发展态势是不断上升的。事物发展到了一定阶段,就可能向其相反方面发生转化,物极必反,而有“亢龙,有悔”(《乾·上九》)。这是就物自身变易过程中蕴涵着由利到不利的形势说的。

转化不仅指物自身变易过程中自我转化,而且指相互对待事物间的相互转化。“无平不陂,无往不复。”(《泰·九三》)平与陂,往与复是对待两极,可各向其相反方面转化,平可变成不平,往可变成复。“坎不盈,祇既平。”(《坎·九五》)陷的变成盈满,土丘变成平地。这就是说,没有陷就没有盈,没有土丘,就没有平。换言之,没有平就无所谓不平,没有往就无所谓复。矛盾双方既对待冲突,又互相依存转化。对待双方的转化,要有一个过程。“履霜,坚冰至。”(《坤·初六》)践踏秋霜,就知道坚冰将要来临了,从秋霜到坚冰的转化,其间有时间的延续,气温的变化。

《易经》对待事物相互转化的观念,来自人们在农业生产劳动中对于“日月递照”、“暑往寒来”的观察,也是对殷周之际“人事代谢”、“殷亡周兴”的社会转化的理解。这种观察和理解是人在生产实践、生活活动中对自然、社会认识的提升。《震》卦卦爻辞生动地描述了人由于对自然界闪电打雷不理解,以为是天要惩罚人,因此非常害怕,后来积累了一些雷电的知识,不害怕了,便不在乎地谈笑,这是认识的提高;再进一步又认识到雷电是能毙人伤物的,要注意防范。这就是说,人的认识需要经过认识、再认识过程,才能接近事物的本质。

古人在长期畜牧、农业生产劳动中,积累了丰富的生产经验,认识和掌握了牲畜和农作物的生长规律,发明和改进了生产技术。《易经》认为,去势的猪,比阉之前驯顺,也易长大,“豮豕之牙,吉”(《大畜·六五》),是吉利的。由猪去势而推广到牛羊马,“用拯马,壮吉”(《明夷·六二》)。拯马即驂马,就是去势的马,可以强壮。去势技术的发明和运用,是当时科学技术的重大成就。中国是世界上最早发明这项技术的国家。

为了适应畜牧业和农业发展的需要,人对于天文学、力学和数学的认识便有了提高,并在长期观测天象的基础上,初步掌握了天体运行的规律,如《易经》关于“月几(既)望”,“先甲”、“后甲”,“日中见斗”、“日食”等记载,而制订了历法。农牧业生产就可按照节气、不误农时,而增加生产。这是人们认识世界的成果。

人在认知自然社会过程中,也逐渐认识了人类自我。提出了人与社会、与他人关系,以及自身行为的道德原则。《易经》倡导待人处事应该恭敬。无论是对待不召而来的客人,“有不速之客三人来,敬之”(《需·上六》);还是对待贵人,“履错然,敬之”(《离·初九》),都要恭敬。“贵敬”原理被认为是一种普遍的道德规范和吉利的道德行为。《易经》《节》卦认为,节俭是一种美德,以节俭为美的“甘节”和以节俭为安的“安节”,是吉利的,以节俭为痛苦的“苦节”,结果是凶。“尚节”原理是人们生活的金科玉律。《谦》卦赞扬谦虚,无论是有了名声的“鸣谦”,有了功劳的“劳谦”,还是施助了人的“撝谦”,都要谦虚,不能依名而骄,居功自傲。“尊谦”原理是待人处事重要道德原则,只有谦虚就会吉利。“贵敬”、“尚节”、“尊谦”的精神,在现代也还有其理论的、现实的价值和意义。

三、《易传》智慧

《易传》(《十翼》及帛书《易传》),是对《易经》文本的解释。《易传》各作者在进入对《易经》的解释、理解之前,都无可避免地受其时代的政治、文化环境和思想意识的制约,这就是说每个解释者都有“先识”、“先见”或“前理解”,但这并不一定成为解释的障碍,而可以成为解释的前提。这种对文本的解释,蕴涵着新的创造,因此,《易传》实现了由卜筮向义理的转化。《易经》与《易传》两者虽异,从文化价值来审视,人文精神是两者一以贯之共通性,“观乎人

文以化成天下”(《贲·象》)。人文精神的重要意蕴是对人的生存、为什么生存和怎样生活的思考,是人对自身命运的理解和把握。人在为衣食住行的生存斗争中,所接触到的是现实的自然、社会、人际的关系,因此《说卦》赋予八经卦乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑以天地雷风水火山泽八种象征物,它表现了人以现实的人间力量去冲击超人间的力量。在《易传》中,天呈现为一种自然性,质料性和数理性的实体,而非意志性、主宰性的人格神。^①人一旦从天、帝的支配下解放出来,人为的力量就迸发出来,主体的“君子自强不息”、“厚德载物”的精神便得以发扬,即使“天命不祐”,亦能刚健文明,“财(裁)成天地之道,辅相天地之宜”(《泰·象》),“君子以作事谋始”(《讼·象》)。人要依赖自我刚健有为的创造力,由天人的冲突达到协和。

《易传》基于这种天人关系的认识,而表述为天、地、人三才,并以阴阳、柔刚、仁义为三才的内涵。阴阳和柔刚具有自然价值,实是人文化了的自然,即自然的人化。“乾,阳物也;坤,阴物也。阴阳合德而刚柔有体,以体天地之撰,以通神明之德。”(《系辞》)乾坤作为易的门户,便是阴阳天地、天地阴阳本性的融合,阳刚阴柔各有其体,用以体察、会通天地创造的万物以及万物的属性。万物的创造及其属性的获得是天地阴阳柔刚的融合,“与天地合其德,与日月合其明”(《乾·文言》)。天日是阳,地月是阴;月影天为神,日照地为明。由乾坤而涉及天地万物的创造,阴阳柔刚的本性,这就是乾坤为《周易》门户的含义。

阴阳是《周易》的基本原理,“一阴一阳之谓道”(《系辞》),它不仅解开了--、一两个符号之谜,而且把自然、社会、人事中的对待现象,统统纳入阴阳对待之中。一阴一阳既冲突对待,而又统一融合,由阴阳的融合、即对待统一而演为变易转化,这是一种普遍的、

① 参见张立文:《周易与儒道墨》,第79—88页。

合规律的存在,这就是“道”。《易传》进一步深化了《易经》变易思想,从天地资始资生,寒暑迭来,日月更出,孚萌庶类;上下无常,刚柔相易,日新不停,生生不息;到天地盈虚,与时消息,反复其道,天地交通。“通其变,遂成天地之文”,“通变之谓事”,“易穷则变,变则通,通则久”(《系辞》)。变易、变通是宇宙间普遍规律,天地万物只有在变通中,才能获得其自身的形态和本质。《易经》把中国辩证法思想提高到一个新的水平,影响深远。

仁义作为人道原则,蕴涵着内在人文价值。仁不是先验的道德形上学,而是在处理人际及人与社会关系中,呈现为一种道德原则。仁的重要内涵是爱,“安土敦乎仁,故能爱”(《系辞》),仁德丰厚,所以能爱。爱是外在表现,仁是内在的德性。仁不仅是自爱,而且需通过人际网络而呈现为对他人的爱,就是仁的实现。孔子讲爱人,没有明确提出是单向的爱,还是双向的爱。因此墨子提倡“兼相爱”,即互相爱。《易传》继承这种思想,“王假有家,交相爱也”(《家人九五·象》)。“交”有“兼”的意思,以天下为家,人与人之间都要相互仁爱。人各从主体出发,施爱于对象,构成了人我之间普遍联系,这种爱人的的人文原则,是高于自然人文的。

《易传》为了处理君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友等五伦的人际关系,提倡仁、忠、孝、节、义、敬、信、诚等道德规范。“君子进德修业,忠信所以进德也。”(《乾·文言》)道德修养的目的,在于增进人的道德素质。臣对君要忠,对朋友要信,待物要诚。君对臣要“密”,密即“缜密”,否则就失臣,忠就是《坤·文言》所说的“臣道”。孝是子女对父母的道德行为规范,“王假有庙,致孝享也”(《萃·象》)。王到家庙享祀,是孝的行为。子女不仅要孝顺父母,推而上之对祖先也要孝。在家族宗法制社会里,孝不仅能维护家庭和睦,而且是国家不动乱而长治久安的重要原则。节是妇对夫之间的道德规范,“妇子嘻嘻,失家节也”(《家人九三·象》)。如果说《易经》认为老妇嫁个少年郎,是“无咎无誉”、合乎道德的话,那么,《易传》便认为是“可

丑”的不道德的了,这与《易传》提倡妇女“从一而终”有关,这便是家规,甚至认为妇女嘻笑,也有失家规,守家规就是“守节”。“义”是人与人、人与事关系的道德原则,“敬以直内,义以方外”(《坤·文言》)，“义”是适宜的意思。君子主敬内心正直,处事合宜对外方正。确立了主敬和合宜的道德,这就是“和顺于道德而理于义”(《说卦》)。义也有节义的意思,如不食不义之食,“义不食”(《明夷初九·象》)。《易传》依据五伦,提出了各种关系的道德规范,适应了中国宗法社会伦理的需要。

儒家重义轻利,以君子与小人为义利两种对待的价值导向。《易传》认为,仁义必须与利相融合,“利者,义之和也”,“利物足以和义”(《乾·文言》)。义理与功利并非相互排斥冲突,而是可以和合的。《乾·文言》把元、亨、利、贞解释为君子的四种基本道德原则,与《易经》的解释有别。墨子主张“交相利”,利是“兼相爱”行为活动的准则,利即涵于义之中。“义,利也”^①,义利兼涵。《易传》吸纳墨学以义利和合为价值导向,此利实蕴涵着公利的意思,为天下国家谋利,即是义。公利是个体功利的最高形式。

在帛书《易传》的《要》篇中,对阴阳、柔刚、仁义(上下)等六个理念,作了不可“尽称”的“尽称”的追究,是对于天、地、人三道内涵的解释。今本和帛书《易传》的人文精神要求超越对象自然和主体人自身的自然性,而赋予自然以人文意蕴。“文明以止,人文也”(《贲·彖》),是人的文明的觉醒。

人文的价值和意义,是人对于天地人及其关系变易的认知和把握。《易传》采取“仰观”天文、“俯观”地理的“观”的方法,以及“近取诸身”、“远取诸物”的“取”的方法,对客体自然、社会、人生经验进行体悟,以求观知天地“万物之情”状,化解了《易经》筮占先知的神秘性。“观”便需设计观者与被观者,有被观者,观者的观才得

① 《墨子·经上》。

以实现,即获得了观;有观者,被观者才得以呈现,即获得价值和意义。“观”是感性认知,亦包含着理性认知,“观乎天文以察时变,观乎人文以化成天下”(《贲·彖》)。对于自然天文和社会人文的观知,是要进而察知、推知四时变化的规律和天下万物化生成长的规律,以及如何教化天下等。对于自然社会规律层次的体认,就是对于自然、社会本质的一种掌握,具有理性认知的意味。“知变化之道者,其知神之所为乎!”(《系辞》)认知变化的道理或原理,就能知道神的作为。仰观俯察天文地理,就能认知幽隐和光明的缘故、万物之所以生与死的根源以及鬼神的情状和乐天知命等因果关系。这就是说,人具有认知自然世界和人类世界的能力,客体世界也是能够被人所认知的,不是不可知的。

人文世界所应然和所以然的规则,是对人的生命和人生意义的关怀,这种关怀的价值取向,是使人与自然、社会、人际及人心灵的冲突,获得和谐、协调和平衡,这就是“和”或“太和”。“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。”(《乾·彖》)“保合太和”是以万物各自对待分殊为条件或因缘,否则不能“太和”。人际关系价值理想,是相互之间的和合,“和同者众,以济大事”(《二三子》)。人不能离群而生存,群居就产生利益需要等冲突,冲突必须化解,而达到群居和合。“君子群居莫乱首,善而治,何族其和也?”(《易之义》)和合才有凝聚力,才能成大事;否则冲突离散,何以安身立命?

“太和”亦是人文世界存有的样式。《易传》认为,阴阳对待和合,体现了天地万物的变化,这种变化的本质和价值要旨是新事物的化生,“生生之谓易”,“天地之大德曰生”(《系辞》)。天地万物如何生?怎样生?生的根据何在?西方有上帝创世纪说,中国有“和实生物”说,“天地絪縕,万物化醇,男女构精,万物化生”(《系辞》)。人类从自身的男女构精而生出许多子女这一事实的启迪中,推及宇宙万物的化生是“天地絪縕”的结果。天地万物不是由惟一存有的上帝创生的。阴阳不交合构精或“二女同居”(《睽·彖》),都不能

化生新生命、新事物。这是中国古代和合思维与西方上帝创世纪的神创思维的差异所在。

四、中外影响

“太和”是《周易》人文精神的精髓，它在现代仍具有其生命力，这是因为它在化解现代人类所共同面临的五大冲突（人与自然、社会、人际、心灵、文明）和五大危机（生态、社会、道德、精神、文明）中，不仅具有无限的魅力，而且是一种最佳的化解之道。^①

《周易》对中国哲学、算学、医学、天文、政治、伦理、文学等影响至巨。儒、道、墨、法、阴阳、释各家竞相阐发，没有一个哲学家、思想家不研究《周易》，孔子韦编三绝，可见其钻研之深。从春秋战国的义理易，秦汉时的象数易和谶纬易，魏晋时的玄学易和义理易，隋唐时的义理象数并行，宋明时的理学易和图书易，到清代的析中易，注《易》者络绎不绝，代有名家。各个时期都依据时代需要，对《周易》作了解释，而成为那个时代的重要思想，体现了那个时代精神的精华，而成为珍贵的文化遗产，在现代具有重要理论价值和现实的意义。

《周易》在西传过程中，对西方思想亦产生了重要影响。从17世纪以降，西方学者或从宗教理念解释它，认为与《圣经》相似；或认为是数理逻辑体系，莱布尼茨印证了《周易》的二进制算术；或认为是史书文献，如雷孝思等。黑格尔认为“《易经》包含着中国人的智慧”^②，但吉尔斯、卫戈尔等把它作为卜筮决疑之书。李尔戈和

① 详见张立文：《和合学概论——21世纪文化战略的构想》（上卷），首都师范大学出版社1996年版。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，三联书店1957年版，第120页。

卫礼贤既把《周易》作为儒道的经典,又对卜筮作了描述,荣格则从心理学的视角对《周易》作了评述。现代西方学者对东方学术的兴趣日渐浓厚,《周易》研究也成为—个热点。他们用自己的方式研究《周易》,成果累累,如安东尼以心理学的方式,认为《周易》是智慧的书,是一种心灵交流的圣贤答问,它给人以智慧的启迪和指导生活的意义,习易以修心养性。《周易》的主旨是爱的和谐的心结,使自我内在心灵之结达到沟通。《周易》在中外学者多元方法的研究中,必将释放出新的光彩。

第二章 易学与哲学

与西方文明以宗教为核心不同,中国文化中居于主导地位的是哲学。中国哲学的发展与易学的发展一直相伴而行,如影随形。饱含华夏先哲深湛智慧的《易经》,是中国哲学的源头活水,由阐扬《易经》而成的《易传》,是先秦哲学的最高成果。在汉代确立为群经之首的《周易》,不仅是魏晋三玄之冠,宋明道学主原,而且成为近代新学的基干,现代新儒家的宗主。《周易》之所以被称为中华第一经,关键即在于易学是贯穿中国哲学历程的中心线索,《周易》是中国哲学的首要资源。

一、华夏先哲的原创智慧

《周易》在中国哲学中地位之重要、影响之深远、生命力之强大、覆盖面之广泛,是其他中国文化典籍所不可比拟的。究其原因,乃在于《周易》是中华民族智慧的结晶,而其中的《易经》,则是华夏先哲原创性的智慧杰作。如果说《周易》是华夏文明的第一宝典,中国哲学的首要资源,那么《易经》正是中华民族的智慧之源,中国哲学的源头活水。

哲学发端于对自我、对人生、对宇宙、对存在的追问,起始于对

自我和宇宙关系,对存在整体的观省和思考。在古希腊,这种追问和思索,由泰勒斯水为万物之原而开其端,在中国,《易经》是这种追问和思考的原初成果。依据《史记》和《汉书》,《易经》产生于殷周之际,为周文王所作。这就意味着中国人对自我、人生和宇宙的追问,远远早于古希腊人,乃是整个人类对自我和存在的首次追索。

这种追问和思索,展开于对宇宙整体具有象征意义的卦象爻象,对人生和存在具有隐喻意义的卦辞爻辞两个层面,并相应构成易经的两大系列,即易象和易辞系列。

易象是全易的根基和前提,是易经独具的本质性特征,也是周易和其他文化典籍相互区别的根本标志。易象的基本元素是阴(--)阳(一)两爻。考古发掘的出土文物已经证明,阴爻是从数符卦象中的二、四、六、八、十这五个偶数演化而来,阳爻乃由其中的五个奇数,即一、三、五、七、九衍进而成,其间至少经历了两千年之久。今日看去似乎简单的阴阳两爻,实是中华民族抽象思维能力高度发展的产物,是对宇宙万物包含着的两个方面的简明概括,是对宇宙内在的辩证本性的最早揭示,是华夏民族哲学智慧的元初结晶。举凡日月的升降,昼夜的交替,四季的转换,人类的男女,动物植物的牝牡、雌雄,数字的奇偶等等,莫不可以阴阳象征之。《庄子·天下》指出“易以道阴阳”,主要是指《易经》而言,特别是就阴阳两爻而言。不明乎此,不足以言易象,亦不足以论易学。

易象的基本构架是乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八个经卦。乾卦由三个阳爻重叠而成,坤卦由三个阴爻重叠而来,震卦为一阳动于二阴之下之象,巽卦为一阴伏于二阳之下之象,坎卦乃一阳陷于二阴之间,离卦乃一阴丽于二阳之间,艮卦为一阳止于二阴之上之象,兑卦则一阴见于二阳之上。八卦的基本义蕴健、顺、动、入、陷、丽、止、说即由八经卦卦象而来,内在于八卦卦象之中。举凡天下之物,有健之性者皆可以乾象征之,如父如首者是;有顺之性者皆

可以坤象征之,如母如腹者是,其他六卦皆然。天、地、雷、风、水、火、山、泽不过是八卦最基本的象征物而已。八卦之所以被称为八种宇宙范型,或者如黑格尔所说八种基本范畴,就在于八卦卦象和卦义,对宇宙万物具有规整、范导的作用,和宇宙万物具有同构和对应的关系。

从逻辑上看,八经卦无疑在六十四重卦之前,而画八卦又无疑以最初的一画为先。八卦的开首一画,是画卦者直接面对存在本身沉思的结果,在某种意义上甚或可以说,是存在自身向人、向人类,向存在者的第一次敞开,同时也是人对存在意义的第一次澄明。所谓伏羲画八卦一画开天,实已有见于此,而炎黄子孙公认伏羲为人文始祖,关键也在于此。而八卦对于易象,乃至对于易学之意义,也由此而显现出来。

由八经卦自身重叠和交互错综而成的六十四卦卦象,组成易象的完整体系。这是一个有机统一、不可损益的整体。在这一整体中,六十四卦卦象真可谓增一则多,去一则缺。这种不可损益性,表明易象实乃宇宙的全息图像,而十二消息卦与一年十二个月的相互对应,生物学上六十四个遗传密码与六十四卦卦象的一一对应,不过是易象全息性质的显例而已。

相对于文字名言来说,易象具有超名言的抽象意义,而易象的宇宙学意义,即寓含于易象的抽象意义之中,并通过易象有序递进的动态体系予以彰显。宇宙是一个具有内在结构、辩证本性、和谐秩序而又变易流转、无限发展的过程,此为中国多数哲学家的共识。一般地看,八卦和六十四卦与宇宙具有同构性,具体地说,八卦的两两相对和六十四卦的“二二相偶”,又体现了宇宙的辩证本性,而相联两卦彼此互倒的复,相连两卦阴阳两爻全部变易的变,既与万物的整体构成有关,又与宇宙万物的流转变易相连。六十四卦卦象始于乾坤,意味着万物的生化本之于天地,终于既济之后的未济,则表明宇宙的发展是一个无有穷尽的

过程。

易象的宇宙学意义不仅蕴涵于易象体系之中,而且展开于易象的四个向度之中。易象的第一重向度是易象据以创制之所本,即存在自身,所谓画前之易,实是存在自身之别名,所谓直到先天未画前,实是直接进入本真存在。值得指出的是,易学的本真存在是一个融天地人物为一体的存在,《系辞》的“仰则观象于天,俯则观象于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦”,可谓对此的最早揭示。就此而言,八卦的创制,不仅是存在向人的敞开,也是人向存在的敞开,还是作为存在者的人向自身的敞开。

易象的第二重向度是日用常行的生活世界,这从易卦的占筮功能中足以知晓,兹不具述。

易象的第三重向度是易象创制者胸中之意。从易象本之于宇宙万象说,易象是对宇宙万物的象征,从易象出之于创制者之手说,画卦者在仰观俯察中,在近取远取中始终伴随着自己的“思”,进而凝聚为画卦前的“意”。易卦又是这种画前之意的展现。这种意,不是一般所谓文本诠释的“先见”,不是后世哲学家创立学派的原始性智慧,而是华夏圣哲首次澄明存在自身意义的原创慧识,是中华民族的智慧光源。就此而言,朱熹所说“伏羲画八卦,只此数画,该尽天下万物之理”^①,“文王之心,已自不如伏羲宽阔,急要说出来。孔子之心,不如文王之心宽大,又急要说出道理来”^②,确为有见,海德格尔所谓开端至为威猛,亦为有见。人类文明史上的诸多开端都是伟大的,哲学的开端则尤其伟大,能开哲学之端的原创智慧则尤其可贵。

易象的第四重向度是象下所系之辞,即六十四卦的卦辞和三百八十四爻象一一对应的爻辞。就易象为易辞所从出而言,易辞

①② 《朱子语类》卷六十六。

可谓对易象的一种诠释。基于易象超名言的抽象性,易辞也呈现出比喻性、概括性、包容性的特征,基于易象的系统性,易辞则呈现为一个前后相连、首尾一贯的系统。从没有易象就没有易辞来说,易辞和易象是一个密不可分的整体;从易辞的名言性质不同于易象的超名言性着眼,易辞又是一个相对独立自成一格的体系,可以分别开来予以单独的考察和解析。

宏观地讲,易辞的哲学意义,并不在于其中一卦一爻的哲理词句,如“无平不陂,无往不复”的转化观念,“履霜坚冰至”的见微知著思想等等,而在于易辞的抽象性和比喻性、包容性和概括性,在于易辞全体构成了一种喻象宇宙学。如前所述,易象自身具有超名言的抽象性,但它相对于易象制作者之意,相对于更为抽象的哲学范畴,又具有具体性,因而易象可以说是一种具象,根据具象与宇宙的同构关系以及具象的宇宙范型和全息性质,不妨称易象全体为具象宇宙学。作为诠释易象名言的易辞,其主要功能乃在于通过比喻性的名言,使易象的深层意蕴由隐而显,因之对于易象的具象来说,所有易辞都可视为喻象,不过有以事为象、以物为象、以理为象等等区别而已,《系辞》称“吉凶者,失得之象也,悔吝者,忧虞之象也”,作为失得忧虞之象的吉凶悔吝无疑也可隶属于喻象之列。概而言之,由于六十四卦卦辞和六十四卦卦象的同体关系,六十四卦卦辞呈现为六十四种宇宙场景,基于三百八十四爻爻辞和三百八十四爻爻象的一一对应关系,三百八十四爻爻辞则呈现为三百八十四种存在境遇。易辞系统的宇宙论存在论意义,即集中体现于易辞全体构成的喻象宇宙学之中。冯友兰称易经为宇宙代数学,有见于易经的包容性,失察于易经的比喻性,实则比喻性乃易辞之体,包容性乃易辞之用,由用固可显体,据体更能明用。

具体地说,相对于以事为象、以物为象的喻象,以理为象的喻象体现出更多更高的哲学智慧。这种哲学智慧,主要可分为以下四个方面。

首先是天人和合的智慧。中国哲学是关于天人之际的学问，天道、地道、人道是中国哲学探研的基本内容，而这种探研实以《易经》为肇端。乾坤虽分别象征天地，然一卦之中亦含天地人三才，乾卦九二“见龙在田，利见大人”，九三“君子终日乾乾”，九五“飞龙在天，利见大人”，即已揭明一卦六爻下两爻为地，中间两爻为人，上两爻为天的寓义，表现易学言人不离天地，论天地不离人的原则。单就九五一爻而言，飞龙在天而利见大人，说明天人之间是一种相应相和的关系。合乾卦全体观之，君子之人立于天地之中，与天地合而不离，且乾卦九三言君子，其他五爻皆以龙为喻，龙为阳刚之物，有刚健之德，君子乾乾不息之德，实与龙之阳刚健行若合符契。

易辞之天，有自然之天，如明夷上六“初登于天，后入于地”；有物质之天，如姤卦九五“有陨自天”；有意志之天，如大有上九“自天祐之，吉无不利”；有义理之天，见于大畜上九：“何天之衢，亨。”“何天之衢”，意为天有自身之大道，而人则能负荷担当之，此乃以人为主表现天人和合之关系。“自天祐之，吉无不利”，意为人受天之佑助，故尔吉祥畅通，此乃以天为重以示天人和合之关系。单就此有意志之天而言，有似于宗教的主宰之天，但实不能等同于主宰之天。历史地看，甲骨卜辞中的天，可以令雨也可以不令雨，确属宗教形态的主宰之天。易经之天将主宰之天转换为意志之天，而天之意志主要为佑助人而不是命令雨或不雨，这就化解了天人之间的紧张和对峙，使天人关系进入一种和合亲比的状态，天不再是高高在上的人的主宰，而是佑助人亲近人的和合者。就此而言，易经之天在主宰之天转向哲理之天的过程中迈出了关键性的一步。加之前述的义理之天和乾卦的天人合德，中国哲学天人合一的基本特征便已初步成型。

其次是自我生存的智慧。人作为个体、作为活生生的存在者，生存自不可忽视，而生存的基本需要莫过于饮食，满足这种需要的

方法可有多种,易经则专设颐卦以论之,并在卦辞中明确提出了“自求口食”的基本原则,将饮食需要的满足建立在自我求取、自我努力、自力更生的基础之上。可以毫不夸张地说,这是解决生存基本需要的最佳原则,古今中外,概莫能外。

《易经》中言我言自者达十数处之多,其中特重者在“观我生”一语,且于观卦六三和九五重复言之。我生有自身生活、自我生存、个体生命、个体人生乃至自我存在之义。将自我生存作为重要而专门的课题予以省观和思索,这在中外哲学史上都堪称第一。

观卦六三“观我生”之下为“进退”二字,意为通过省观自我生存,通过反省自我人生,提高生存的智慧,并将其付诸或进或退的生存实践之中,在日用常行的具体生活中,当进则进当退则退,有所拣择有所取舍,进而不越其矩,退而不失其据,择取得当,进退自如。观卦九五于“观我生”后接言“君子无咎”,意为个体生存、个体人生的自我观省,最终指向自我造就、自我实现,成就君子人格,使人生无大的过咎。合六三九五两爻而观之,前者重在自我生存的践履过程和行为准则,后者重在自我生存的终极结果和圆满实现,其生存智慧可谓确当简明。

《易经》每卦六爻皆为一密切相关的整体,每爻相当于特定系统的一个层级。观卦初二两爻为“童观”和“窥观”,“童观”乃幼稚肤浅之观,“窥观”乃自发片面之观,六三“观我生”于初二两爻之后标出,并将“观”字提至优位,足见“观我生”之观实为超越肤浅片面之观的深入全面省观,是一种自觉省观和整体思考。而九三之后的“观国之光”,九五之后的“观其生”,又表明《易经》关于自我生存的观思,非但不排拒对群体乃至族类整体的观省,非但不排拒对其他个体生存的思考,而且与其他个体的生存是相得益彰的,与群体的生存和发展是互动互助的。

《易经》自我生存的智慧,不仅包含个体生理需要的满足、个体生命存在的畅适,而且关涉自我心理情感的快适、个体内在德性的

充实。如果说我心不快与其心不快,意味着既重视自我心绪自我情感的快适与否,也关注其他个体的舒畅与否,那么益卦九五所说“有孚惠心,有孚惠我德”,即是对充实内在心性、提高自我德性的强调。

再次,你我关系的识见。人和人的关系,可大别为个体和群体的关系、个体和民族整体的关系、个体和人类共同体的关系、群体之间的相互关系、民族之间的关系等等,但归根结底可说是个体和个体的关系,或称为我和你的关系。这种关系的探索,从中国哲学看,也始自《易经》。

《易经》中的我你关系主要有三种情态。第一种是亲密和合,融通无碍、饮食与共,利益同享的关系,这以中孚九二的“我有好爵,吾与尔靡之”为代表,在其他易辞中也有所体现。第二种是双方之间的求教求助与回应互动关系,这种情态中我你有智慧高下、知识多少乃至年龄高低之区别,故一方需主动求问请教,另一方则积极地助而告之、开而导之,这以蒙卦卦辞的“匪我求童蒙,童蒙求我”最为典型,它特别强调的是童蒙一方的专一和真诚。第三种你我关系表现为双方的对峙紧张状态,鼎卦九二的“我仇有疾,不我能即”是对这种状态的形象描述,其侧重点是化解紧张状态,尽量避免对峙的发生,至少要避免相互伤害。这些关于你我关系的识见,是对实际生活经验的概括和抽象,至今仍不失其理论意义和借鉴价值。

最后是君子人格的追寻。人格是华夏文化中极为重要的论域,培养理想人格更是中国哲学始终关注的课题。举凡儒家的贤人、仁人、大人、圣人,道家的真人、至人、仙人、神人,佛家的真我、菩萨、佛等等,都可以从理想人格方面予以认知和体悟。而诸家的理想人格,特别是儒家的人格范式实与君子密不可分。《易经》关于君子人格的追寻,则开其后各家理想人格论的先河。

易辞中涉及人物的颇多,有王、君、公、天子、王侯、大人、丈夫、

武人和父母士妇等等,但寄托其人格理想的,则为与小人相对之君子。君子与王侯等侧重社会地位者不同,主要指人的品性德操而言。在易经看来,君子要有乾健进取的精神,要有善与人同的胸襟,要有独立自主的人格,要有谦逊的美德,也要有行动之智、处事之义、诚实之信,如大壮的“君子用罔”,明夷的“君子于行三日不食”,屯卦的“几不如舍”等,还要有开创光辉业绩的理想,如未济的“君子之光,有孚吉”等等。

此外,《易经》的中行、心、德、命、道等观念,当为儒道两家中庸、道德、性命等范畴的原型,至于“履霜坚冰至”,“震来虩虩后笑言哑哑”等生活智慧随处可见,兹不俱述。

二、先秦哲学的硕果

先秦是华夏文明的轴心时代,也是中国哲学的黄金时代。诸子蜂起,各展异彩,百家争鸣,同造辉煌。而在硕果累累的先秦哲学之中,成果最高者当推《周易大传》。

《周易大传》由十篇解易之作构成,即《彖》上下、《象》上下、《系辞》上下、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》,故又称十翼。

十翼和《易经》是中国易学的主体,无论是宏观上的整个易学,中观层面的各代易学,还是微观上的各家易学,一般都离不开周易经传这一主体。易学之所以成为具有广泛覆盖性、多维诠释性、多元可铸性、多向衍展性、多重整合性的开放之学,特别是成为具有高超思辨性、浓郁人文性、深邃智慧性、精湛思想性、高度抽象性的哲理之学,很大程度上是由十翼确立和决定的。

从不同角度诠释阐扬《易经》的十翼,提出了“生生之谓易”等命题,深刻地揭示了易学的深层底蕴;十翼将本体论存有论境界观融为一体,展现了高超的形上睿智;十翼以各正性命、穷理尽性以

至于命等论题,阐发了在中国哲学中具有重要地位的性命学说;十翼将直觉思维、理智思维、辩证思维和整体思维冶为一炉,确立了中国哲学的基本思维方式;十翼自强不息、厚德载物的人生哲学,塑造了中国人的民族性格,集中体现了华夏民族精神;十翼以阴阳为核心的辩证思想,建构了古代辩证法的主要范畴,达到了先秦辩证法的最高水平;十翼观乎人文化成天下,一致百虑殊途同归的文化哲学,显示出人文的性质功能,揭示了各种思想的特殊性与普遍性,指出了各家学说的共同归趋,至今对中西文化的会通整合仍有着重大的价值。

十翼的辩证法和文化哲学等,世所公认,这里只就以下几个方面约略论之。

其一,生生为易、大生广生的易学精蕴。

十翼论易,展开于不同的层域,有论易之书者,如广大悉备,原始要终者等是;有论易之道者,即乾道坤道,三才之道,圣人四道者是;有论易之性能者,即与天地准,弥纶天地之道者是;有论易之功用者,如极深研几,探赜索隐、钩深致远等是,还论及易之门、易之情、易之序等等。而在所有这些论述中,最要者莫过于“生生之谓易”(《系辞》上传第五章)的著名界说,这是关于易之为易的最本质的规定,是对易学精蕴最深切的彰显。

所谓生生,即生而又生、生生不已、生生不息之义,亦即创生不已、创进不已、创化不已、创发不已、创新不已、创造不已之意。生生既是创造之原,又是创生实体,还展现为创造过程。《彖》云“大哉乾元,万物资始,乃统天”,“至哉坤元,万物资生,乃顺承天”,其资始主要即创造根源之义,其资生主要为创造实体之义。《系辞》上传第六章以乾之大生、坤之广生表明易之广大,广则无远不至无近不在,大则天地之间无所不备无所不包,亦是对生生乃创生实体创造本体的阐发。

生生作为创造本体,同时也是天地万物的根本原理。《系辞》

下传第一章“天地之大德曰生”，将生作为天地的最重要的德性，实质上正是将创生不已作为宇宙的根本原理。同传第五章“天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生”，则将创生不已，创化不已作为天地和男女万物同具的第一原则。《系辞》上传第五章的“富有之谓大业，日新之谓盛德”，紧连生生之谓易而立言，既表明生生是一个日新又新、新新不已的过程，宇宙是创生不已、创新不已的实体，同时也说明人乃是一种日新又新、创新不已的存在，创进不已、创造不已实乃人之最高贵的德性，实乃人生的第一要义。

易学的宇宙是一个宇宙而不是两个宇宙，中国人的世界是一个世界而不是两重世界，中国哲学是关于一个世界的哲学而不是天人两分的哲学，中国人的宇宙观是一种有机连续的宇宙观而不是机械断裂的宇宙观。之所以如此，关键即在于易之生生，因生生不已生生不息故天人无间断，古今无间隔。中国哲学的存在，不仅是我与你的共在，不仅是人与物的共在，也不仅是主体间的共在，而是天地人物浑然一体的共在和存在，其关键也在于生生。因生生不已新新不已，故鸢飞鱼跃、触物即真。简言之，生生乃易之第一义，生生实易学精蕴之所在。

其二，本体存在境界融一的形上睿智。

中国哲学主要是天人不二的一个世界的哲学，与此相应，中国哲学主要是一种亦真亦善亦美亦乐的哲学，是即本体即存在即境界即践行的哲学。这种哲学就先秦而言，在十翼中体现得最为完整和典型。

《乾·文言》提出了著名的四合说：“大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。”所谓合德，即天地生生不已日新又新之大德为大人所同有；所谓合明，即日月容光必照无隙不入之大明为大人所共有；所谓合序，即四时运行转换，有序更替之法则为大人所同备；所谓合其吉凶，乃鬼神自然而然，平允正直之吉凶为大人所共具。显

而易见,这不仅仅是一种存在观,并且具有本体论的意义,这也不单单是一种境界观,并且具有生存论的意蕴。换言之,这是一种亦存在亦境界亦生存亦践履的形上睿智,而“先天而天弗违,后天而奉天时”,则使四合说的践行意义更为显明,也使四合说的天人不二内涵更加昭显。

《系辞》上传以“神而明之,存乎其人,默而成之,不言而信,存乎德行”作结,也是寓有深意的,它表现的也是本体不离存在,境界不离践履的形上睿智。所谓“存乎其人”,意即本体不在存在之外,存在也不在本体之外,强调的是通过直觉思维使本体与特定的存在者融为一体,使宇宙己化、个体化,使本体成为己有之物。所谓“存乎德行”,意即人的精神境界并非虚悬于人的生存之上,并非隔离于人的存在之外,强调的是人的境界即存在于人的生存和行为之中。简言之,存在与本体、存在与境界、境界与践履皆不即不离、不离不即。

其三,成性尽性、正命至命的性命学说。

性命之学或心性之学是中国哲学的重要内容,特别是宋明理学的重大课题。十翼对性命的追问,在先秦亦颇有代表性。

《系辞》上传第五章有“继善成性”说,第七章则提出了“成性存存,道义之门”的命题。继善主要侧重人而言,成性则兼含天人二者而言,有天道人性不二不异之意。“成性存存”,强调的是成性的存有论意义和过程论意义,基于成性而存而又存,存而又存则益成其性,益加完善其性,表明了成性与存有之间的互动关系。

《说卦》将性命合论,提出了“穷理尽性以至于命”和“顺性命之理”两大论题。前者所谓理,主要指天之理、物之理而言;所谓性,主要指人之性;所谓命,则合天之命、人之命二者而言。穷究天物之理,究尽人已之性,最终导向至命,即与命为一,因此命、性及理,分言之有不同之名,合论之则虽异实同。后者所谓理,即统性命二者立论,所谓性即是命,命即是性,二者可分又不可分。而天道之

阴阳,地道之刚柔,人道之仁义,皆为性命所范围,均属性命之理,在性命之理与三才之道之间所标“是以”二字,实即此意。

如果说《说卦》之性命侧重人物之整体而言,那么《乾·彖》的“乾道变化,各正性命”,则着重人物之个体而言。乾道即天道,万物与人类之个体由天道而各各得其性命,各自有其性命,人类和万物之个体也随同天道变易生化而各自贞定其性命,成就其性命,完善其性命,能正其性命至极者,其性与天道不二不异,其生命与宇宙大生命同一生命。

十翼的性命学说,在先秦颇具典型性,于儒家言又具有集成性,其后之哲学家,特别是北宋五子无一不诠释推阐之,理学理、气、心三派不约而同地称道发挥之,确不是偶然的。

其四,直觉理智相辅相成的思维方式。

中国哲学家的本体主要是无待无外的绝对实体。老子道可道非常道的道是绝对实体,庄子自本自根无为无形之道是绝对实体,《系辞》“神无方而易无体”,也是指绝对实体而言。只有无方才无所不在,只有无体方无所不体,如果有方有体则不能无所不在无所不体,故无体恰恰是至体,是无有与之相待、无有与之为二的绝对实体,所以此处之神与易皆指宇宙本体,皆属绝对实体之列。

绝对实体不可离析不可分判,分之析之则无绝对之可言,故与绝对实体相伴而行的只能是直觉思维,绝对实体的超名言性决定了其非能以名言来把握,故只能体悟之,默契之,这种体悟默契又需由个体自身自我实现之,所以中国哲学特别发达的即为直觉思维。老子的“玄览”、庄子的“心斋坐忘”是直觉思维,佛家的“顿悟成佛”也属直觉思维。十翼的“神而明之,默而成之,穷神知化,无思无为,寂然不动,感而遂通”,更从不同角度对直觉思维予以揭示和显明,而《晋·象》的“自昭明德”则突出彰显了直觉思维的个体性和属己性。

十翼强调直觉思维,但并不排拒理智思维甚或说反而极为重

视理智思维,仅《系辞》就有“极深研几”,“探赜索隐”、“钩深致远”,“知来藏往”,“仰观俯察”,“观其彖辞则思过半矣”等诸多论述,足以表明十翼对解析、思辨的重视程度。

需要指出的是,“精义入神”和“穷神知化”等,实兼涵直觉与思辨两者,“精义”与“知化”属于理智思维,“入神”和“穷神”则是直觉思维。相对于庄周心斋孟子存心偏重直觉、墨家名家特重观察分析的理智而言,十翼的思维方式确乎是以直觉思维与理智思维的相辅相成为基本特征的。

除此之外,十翼的“观其会通”“一致同归”具有整体思维的性质,“一阴一阳之谓道”和“知微知彰、知柔知刚”属于辩证思维,“寂然不动,感而遂通”与灵感思维有相通之处。

总之,十翼的思维方式可说是涵括直觉思维、理智思维、整体思维、辩证思维、灵感思维的立体式思维,这种思维方式不仅对后世哲学家有重大启迪作用,而且在广大民众中也发生了潜移默化的影响,至今仍有其理论价值和实际意义,研究中华民族的思维机制,思维结构者更不可轻忽。

三、两汉经学之首

经传合一的《周易》在汉代确立为群经之首,这既具有一般的文化意义,更具有重要的哲学意义。《汉书·艺文志》以乐、诗、礼、书、春秋为仁、义、礼、智、信,以易为大道之原:“五者盖五常之道,相须而备,而《易》为之原。”这显然是侧重《周易》的哲理层面而立论的。与此相应,两汉哲学以经学为主要形态,《大易》也明确居于群经之首的地位,成为两汉哲学的首要资源。

《大易》在两汉哲学中的首要地位,约而言之体现在如下四个方面。

其一,推论、诠释、阐扬《周易》而成的各家易学,一直绵延不断。从汉初的田何、杨何,中经孟喜易传、京房易传、费直易学,再到东汉末期的马融易学、荀爽易学、郑玄易学、虞翻易学等等。上述易学家的易学思想,从不同角度丰富了汉代的哲学理论。如孟喜的十二辟卦说,最早发现了易学的全息性质,将易学与天文学联系起来,拓展了易学的范围。京房的易学将八卦和五行干支联系起来,开了阴阳和五行联结的先河,而其“易者变也”,强调了易的变易之义,其哲理意义是显而易见的。

其二,诸种《易纬》,构成了汉代哲学不可或缺的组成部分。其中的《乾凿度》将不易、变易、简易作为易之三义,并以气讲变易、以位讲不易、以德讲简易,本于《易传》,而又有所深化,对后世哲学,一直到现代新儒学的马一浮都发生了重大影响。而其“易无形畔”的见解,不仅有本原论的意义,而且有宇宙本体论的意义。

其三,融合群经和各家之义而成的哲学论著大都与易相关,甚或以《周易》为主要的理论根据。陆贾《新书》,以《道基》为首篇,内称“先圣仰观天文,俯察地理,图画坤乾,以成人道,民始开悟”,正是指《周易》八卦而言。《淮南子》除内篇、外篇数处论易外,另有《淮南道训》收入《汉书·艺文志》之《易》下,其与《周易》之关系也不难发见。董仲舒的《春秋繁露》,多次引《易》论《易》,并明言“《易》本天地故长于治人,《春秋》正是非故长于数”^①,参之《史记·自序》所引董仲舒“《易》以道化,《春秋》以道义”等说,可以说《周易》在董仲舒心目中的地位,至少与《春秋》相当,甚或在《春秋》之上。王充《论衡》引《易》达二十多处,其哲学以元气为最高范畴,而元气的论据主要即出于易学:“说易者曰:‘元气未分,浑沌为一。’”^② 不仅如此,王充还将易说作为论证天道无为的重要根据:“《易》曰‘黄帝

① 董仲舒:《春秋繁露·玉杯第二》。

② 王充:《论衡·谈天篇》。

尧舜垂衣裳而天下治’。垂衣裳而天下治,垂拱无为也。《易》曰‘大人与天地合其德’,黄帝、尧舜大人也。其德与天地合,故知无为也。”^① 如此等等,不一而足。

其四,仿照《大易》而成的《太玄》,是《周易》在汉代的改铸和重构,是易学在汉代的特殊形态和典型体现,同时也是两汉最重要的哲学著作之一。扬雄的《太玄》是基于经莫大于《易》的认知创制而成的,并以玄作为其哲学的最高范畴:“玄者,幽摛万类而不见其形者也。”^② 不难看出,这里的“玄”,不再是一般的宇宙本原,而是宇宙万有存在的根据。就此而言,扬雄的思维能力远超汉代其他哲学家,当时的桓谭即有“汉兴以来未有此人”的评价,王充屡称扬雄超奇,并以“文与扬雄为双”^③ 为荣,直到宋代王安石、司马光仍对扬雄大加推崇,确不是偶然的。

四、魏晋三玄之冠

相对于两汉的宇宙本原论和宇宙生化论,魏晋哲学主要呈现为存在本体论和生存根据论,它主要追寻的是现实人生和其超越根据的关系问题,是具体生存与理想人格的关系问题,同时也涉及内圣与外王的统一,内在真性情与外在行为践履的统一等论域。

就中国哲学的发展历程而言,魏晋玄学一方面表现为对两汉经学的转折和转换,一方面又采取向先秦哲学回归的进路。玄学家们主要以《易》、《老》、《庄》为主要诠释对象,不同的玄学们对这三种文本各有侧重,但整体看来,《易》在三者中当可称冠。

① 王充:《论衡·自然篇》。

② 扬雄:《太玄·玄摛》。

③ 王充:《论衡·自纪》。

首先,玄学兴起于易学中的言意之分、象意之辩。两汉易学虽有义理成分,但究以象数为主体。象数易着重于象和言进行推阐,除本象外,引发出诸多广象、逸象,乃至旁通之象、互体之象等等,而于象中之义甚少关注。王弼易学综合《系辞》“书不尽言,言不尽意,圣人立象以尽意”和《庄子·外物》“言者所以在意,得意而忘言”之说,采取由言观象,寻象观意的进路,首倡得意忘象,得象忘言的治易方法,魏晋玄学于焉而兴,诚如汤用彤先生所说:“汉代易学,拘拘于象数,繁乱支离,巧伪滋盛,辅嗣拈出得意忘象之意,而汉儒之学乃落下乘,玄远之风由此发轫。”^①在某种意义上可以说,没有玄学创始人王弼的言意之辩,不破除汉代象数易烦琐之弊,魏晋玄学是很难取代两汉经学,居于思想界学术界主导地位的。

其次,判断玄学家境界高下的主要根据在易学。正始玄学家除何晏王弼之外,还有夏侯玄、司马师等人。有正始玄学首领之称的何晏,曾有言曰:“惟深也故能通天下之志,夏侯太初是也。惟几也故能成天下之务,司马子元是也。惟神也不疾而速,不行而至,吾阐其语,未见其人。”^②此处惟神和惟深惟几皆出于《系辞》,而何晏以不疾而速不行而至之神自况,仅将通天下之志之深,成天下之务之几许予夏侯玄和司马师,内中蕴涵其境界高出于夏侯玄和司马师之意,自不难发现。

再次,《大易》乃高出《老》、《庄》的首要诠释文本。玄学家注《老》者必论《易》注《易》,如王弼、何晏等者是,注《庄》者也多论《易》,如向秀、阮籍等者是,但论《易》而不注《老》、《庄》者则大有其人,如孙盛、殷浩、纪瞻、顾荣等等者是。更为重要的是,《易》、《老》合注的王弼认为《大易》兼备神与几二者于一身,《老子》则只有崇

① 汤用彤:《魏晋玄学论稿》,台北里仁书局1974年版,第29页。

② 《三国志·魏书》卷九,《曹爽传》注引。

本息末之几。他一则言“易以几神为教”^①，一则云：“《老子》之书，其几乎！可一言而蔽之，噫！崇本息末而矣。”^②这就表明，在王弼心目中，《大易》神几兼备，《老子》则有几无神，《易》是高出于《老》之上的。这与王弼对孔子、老子二人的评价若合符契，据《三国志·魏书·钟会传注》记载：“裴徽为吏部郎，弼未弱冠，往造焉，徽一见而异之，问弼曰：‘夫无者，诚万物之所资也，然圣人莫肯致言，而老子申之无已者何？’弼曰：‘圣人体无，无又不可以训，故不说也。老子是有者也，故恒言无所不足。’”这说明，王弼在尚未注《易》注《老》的少年时期，就认同孔子为体无的圣人，而老子则是未能体无的有者，老子在孔子之下自不待言。需要说明的是，《易传》为孔子所作，乃是汉魏学界的共识，王弼尊奉孔子为圣人，不仅因为他有《论语》一书，同时也因为孔子是《易传》的作者。

以注《庄》著名的郭象，不仅和王弼一样，认同孔子为圣人，并且明确表示列入六经的《大易》在《庄子》之上，而《庄子》则为百家之冠。他在《庄子序》中称庄子为知本者，知无心者，称《庄子》之言应而非会，虽当无用，言非物事，虽高不行，“与夫寂然不动，不得已而后起者，固有间矣，斯可谓知无心者也。夫心无为，则随感而应，应随其时，言惟谨尔。故与化为体，流万代而冥物，岂曾设对独遭而游谈乎方外哉！”这里的无心者盖指孔子，而庄子只是知无心者，这里的寂然不动和无为，出自《易传》的“易无思也无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”。这里的随感而应显然高出于设对独遭，而游谈乎方外显然又低于无方外方内之别的“内圣外王之道”。再联系下文的“庄生虽未体之，言则至矣”，可以断言，郭象虽注《庄子》，但其认同《大易》高于《庄子》，是没有疑问的。

竹林玄学，以嵇康阮籍为主要代表。嵇康越名教而任自然，非

① 王弼：《论语释疑》。

② 王弼：《老子微指略例》。

汤武而薄周孔,注重个体的具体生存和内在性情,追求自然而然的率真存在,呈现出特立独行的君子人格,在玄学家中可谓独树一帜。与嵇康有所不同的阮籍,着重追求的是“齐祸福而一生死,以天地为一物,以万类为一指”的大人人格,同时也三玄兼重,著有《通易论》、《通老论》和《达庄论》。从《通易论》“乾之初潜龙勿用,言大人之德隐而未形,潜而未达,待时而兴”来看,《大人先生传》的大人与《通易论》的大人是相通的,甚或即出于《周易》之大人。而根据“《易》者何也?乃昔之玄真,往古之变经也”来看,我们不妨说,阮籍在将《易》、《老》并提的同时,特别称《易》为昔之玄真,《易》在其心目中与《老》、《庄》有同等位置,甚或高出于《老》、《庄》。

复次,在玄学家的论著中,《易》、《老》呈现出互诂互释的关系,并非单向的以《老》释《易》。以《老》、《易》同注的王弼为例,其《周易复卦注》曰:“天地虽大,富有万物,雷动风行,运化万变,寂然至无,是其本矣。”这里的至无与《老子》之无有关,也与《易》之无思无为有关,寂然则明确出于《系辞》,视其为以《老》释《易》者实不尽然。其《论语释疑》曰:“道者无之称也,无不通也,无不由也,况之曰道,寂然无体,不可为象。”这里的寂然无体乃由《系辞》的“易无方而神无体”和“寂然不动”整合而成,可以说是以《易》释孔,也不妨说是以《易》解《老》。究其实,道乃孔老所并言、《易》《老》所同称,并非为道家所独有。再以《易》、《老》、《庄》同论的阮籍为例,他在《通易论》中特别称《易》为变经和玄真的同时,又谓“道法自然而为化,侯王能守之,万物将自化。《易》谓之太极,《春秋》谓之元,《老子》谓之道。”^①这更是明显的《易》《老》互诂合论。要而言之,魏晋玄学并非单纯的新道家,亦非单纯的儒学特殊表现形式,而是兼综儒道、会通《易》《老》的新型哲学形态,进而言之,易学实为儒道两家之统宗,儒道同出于易,魏晋玄学在某种意义上,可以视为

① 《太平御览》卷一引。

儒家易与道家易的合成和重铸。

最后,魏晋玄学不仅兴起于易,而且终结于易。魏晋玄学经过正始、竹林、元康三个发展阶段,至东晋宣告结束,终结期的代表人物一为韩康伯,一为张湛。王弼注《易》只有经文部分和《彖》、《象》二传,而未注《系辞》。后于王弼百余年、郭象八十年的韩康伯,以承继王弼易学为主,同时吸取郭象的独化论,补注了周易的《系辞》、《说卦》等部分,从而使王弼的《周易注》成为完本,也为魏晋玄学划上了一个句号。唐孔颖达《周易正义》即在王韩《周易注》基础上撰著而成,并成为通行的《十三经》注疏本。此后的张湛,有视其为魏晋玄学尾声或余绪者,他的《列子注》以《天瑞》为首篇,内中以太易为未见气,太初为气之始,太始为形之始,太素为质之始,并以太易为太初太始太素之宗本,称太易为“万化宗主,冥一而不变者”,篇中大部分观点均从《周易·乾凿度》引来,并明言“此章全是《周易·乾凿度》也”。由此可见,魏晋玄学实以易始,以易终。

代玄学而起的为佛学,晋朝佛学的代表者慧远,其哲思亦与易相关。《世说新语·文学》载:“殷仲堪问慧远,易以何为体?答曰易以感为体。殷曰:‘铜山西崩,灵钟东应,便是易耶?’远公笑而不答。”易不仅为玄学之终,而且乃由玄入佛之中介和契机。

五、宋明理学之源

在隋唐佛学,特别是禅宗兴盛之时,柳宗元从思想的超越层面肯认儒佛的一致性和可会通性,并将《周易》与《论语》作为取舍佛学的主要标准:“浮图诚有不可斥者,与《易》、《论语》合。吾之所取者与《易》、《论语》合,虽圣人复生,不可得而斥也。”^① 李鼎祚以更

^① 柳宗元:《送僧浩初序》。

宽阔的文化视野、更敏锐的哲学眼光,明确提出了《周易》“权舆三教,铃键九流”^①的论断,主张以《易经》为主要基础会通儒佛道三教。但有唐一代思想家只是指出了这一方向和趋势,并未真正完成这一巨大的学术工程。真正从哲学的高度完成以《易》会通三教任务的,是宋明道学家。

北宋五子之哲学,包括同时兴起的王安石新学、三苏蜀学、司马光朔学,无不以《周易》为主要思想源泉,无不以《大易》为第一诠释文本。可以说,北宋五子之学和王、苏、司马光之学都属于新儒学之列,进而言之,八者皆为易学在北宋的拓展、推阐和新论。

有光风霁月气象的周敦颐,明确将《易》提升到性命之源和天地之奥的高度,从性命存有学和宇宙本体论两个向度彰显了《大易》的哲学智慧,以《太极图》的独特构架,把太极、阴阳、动静、五行、男女、万物融为一炉,在用圣人之精与圣人之蕴把易象与易辞区分开来的同时,强调“五行一阴阳,阴阳一太极”,将易象和易理连为一体,将太极与人极相互贯通,使五行万物之生之性与太极本体之生之性不一不异,并通过《太极图说》和《通书》的阐释,包括对乾、复、艮、蒙、损、益等卦别开生面的新解,建构了以《易》为宗整合《论》、《庸》、《洪范》、《春秋》的濂学。而周茂叔每令二程寻孔颜乐处,正是基于对易道的体悟而开启的一种新的精神方向和价值取向,具有在隋唐佛学特盛的情景下重建儒家形上学、重建儒家精神家园乃至精神乐园的重大作用。就此而言,称周敦颐为道学宗主,是恰如其分的。

被大程誉为风流人豪的邵雍,与周敦颐采取了不同的学术进路。他以伏羲六十四种次序、伏羲六十四卦方位等易图为主轴,展开他的先天易学。这种直通画前之易的先天易学,在超越文王后天之易的同时,直指向上根源,实质上是直指本真存在本身,文王

① 李鼎祚:《周易集解·序》。

之易乃存在者和本真存在间的中介,善悟者即可由其达致本真存在,不善会者却可能认画中之月为天上之月。正是有见于此,有见于名言对道的遮蔽作用,邵雍特别强调超名言的伏羲四图的精深义蕴:“图虽无文,吾终日言而未尝离乎是。”^①也正是有得于此,朱熹才格外推崇邵雍易学:“某看康节易了,都看别人底不得。”^②并在《周易本义》中将河图洛书、伏羲八卦次序、八卦方位等易九图列于卷首,并特意说明自伏羲以上,皆无文字,只有图画,最宜深玩,可见作易本原精微之意。

以“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”为宗旨的张载,明确提出“易即天道”、“不见易则不识造化,不识造化则不知性命”^③等命题,并将不见易不识造化,作为释氏以山河大地为幻妄的主要根源:“释氏之言性不识易,识易然后尽性”,“圣人之意先要识造化,既识造化,然后其理可穷。彼惟不识造化,以为幻妄也。”^④将是否见易与是否识造化作为儒家与佛家的根本区别。张载哲学以易之太和为最高范畴,以易之神化为中心理念,《宋史·张载传》谓张子之学“以易为宗”,可谓知言。

程颢特别重视《系辞》的生生之谓易,将生作为自己思想的核心,贯通到其哲学的各个方面。举凡道、性、神、善、仁皆以生为主轴而予以畅明。他以生论道、以生明善,将生作为天道的惟一原则和全部内容:“‘生生之谓易’,是天之所以为道也。天只是以生为道,继此生理者,即是善也。”^⑤他以生论神,将神作为生生的微妙作用:“‘生生之谓易’,生生之用则神也。”^⑥可以说大程仁者浑然

① 邵雍:《观物外篇》。

② 《朱子语类》卷一百。

③④ 张载:《横渠易说·系辞上》。

⑤ 《程氏遗书》卷第一。

⑥ 《程氏遗书》卷十一。

与万物同体的思想,正是以他对易学生生的体认为主要基础,是以生生为依据而提出的,所谓万物同体,正是由于天地人物皆生生不已,生生不息。与此相联系,他将孟子“所存者神”释为在己,并提出了穷神则无易的胜解:“易,圣人所以立道,穷神则无易也。”^①这在中国易学史和哲学史上都可谓空谷绝响,卓而超群。对于大程而言,生生既是宇宙的创生实体和人物的共有本性,又是自我的本真存在和个体的精神境界,即实体即本性即存在即境界,四者似有分而实不二,亦存在亦境界亦实体亦本性,似有别而实浑然一体。

程颐吸取王弼、胡瑗、王安石三家易学,用半生时间撰就《伊川易传》,主要采用以理解《易》,知时言《易》,识体读《易》等方法,对《易经》全文予以系统诠释,成为理学易的主要代表作。其对易道的体悟,未达其兄圆融彻了的高度,但其以理为至微者,以象为至显者,表现出整合义理象数的倾向,所提“体用一原,显微无间”的命题,既是他理学的中心观念,也对后世朱王等发生了重要影响。

朱熹哲学博大精深,然其基本思想实包含于其易学之中,他的《太极解义》、《西铭解义》、与陆九渊关于无极太极的论辩和他的《周易本义》、《易学启蒙》等一起构成了其主要易学论著。朱熹自己明言:“某许多说话,是太极中已说尽。”^②举凡理气、性心、仁义礼智信、阴阳动静、万物万事,皆与朱熹太极说相关。知朱熹易学,于其哲学可思过半矣。

陆九渊十三岁读《论语》,即将易简与支离作为孔子之语与有子之言的区别所在,鹅湖之会更高扬易之易简之理,作诗云“易简工夫终久大,支离事业竟浮沉”,自视其心学为易简之学,称朱熹理学为支离之学,将易简与支离作为自己思想与朱熹哲学

① 《程氏遗书》卷十一。

② 《朱子语类》卷九十四。

的根本不同所在。基于其“吾心即宇宙”的哲学观，称扬“圣贤道一个自字煞好”^①，并特举《晋·象》“君子以自昭明德”以论之。他在力主一阴一阳即形而上者的同时，强调“继之者善也，谓一阴一阳相继”^②，“一阴一阳之谓道，乃泛言天地万物皆是此阴阳也，继之者善也，乃独归之于人，成之者性也，又复归之于天”^③。他一方面将万世一揆之此心此理追溯至易学始祖伏羲，认为“伏羲以来皆见此理”^④，另一方面，特别强调易之为书也不可远，认为“不有斯人，孰足以语不可远之书”^⑤，将不远人作为易书易道的根本特征。其大弟子杨简作《己易》和《杨氏易传》，提出“易者己也，非有他也，以易为书，不以易为己，不可也”的主张，显然受陆九渊此说启发而来，《杨氏易传》成为心学易的代表作，实不是偶然的。

龙场悟道是王阳明哲学初步形成的标志。而其龙场悟道，除了王阳明自身独特的生存境遇和生命体验外，从学术资源上看，主要与他研读《易经》相关。王阳明在北京任刑部主事期间，常与友人读《易》论《易》，在狱中继续读《易》，并作《读易》诗云：“暝坐玩羲易，洗心见微奥。乃知先天翁，画画有至教。”所谓洗心正是他以易进行生命体验，以易获取精神食粮的体现和确证。赴谪途中坚持读《易》，到龙场之后特筑“玩易窝”，日夕读《易》于其间，仰思俯疑，最后达至“精粗一，外内合，视险若夷，知其夷之为厄也”^⑥的程度。《玩易窝记》作于1508年，龙场悟道也在同年，二者间的关联是一目了然的。而其中“夫易，三才之道备焉。是故君子洗心而退藏于密，斋戒以神明其德也”的自白，更表明王阳明悟道前的生命体验，是与以易洗心和神明其德连成一体，就一定意义上说，龙

① 《象山语录》第一卷。

②③ 《象山语录》第二卷。

④⑤ 《象山语录》第一卷。

⑥ 王守仁：《玩易窝记》。

场悟道是王阳明在其特定的生存境遇中以易洗心和神明其德的结果。

致良知是王阳明哲学的主脑，而致之实到实至之义，正是通过《文言》的“知至至之”予以表现的：“易言‘知至至之’，知至者知也，至之者致也。致知云者，非若后儒所谓充广其知识之谓也，致我心之良知焉耳。”^① 以至之谓致，以知至为知，这就显示出致良知之知不是一般的认知，而是实到实至，是实有诸己的体知和体悟、自知和自见，甚至是与良知为一的真切体验和契会。王阳明所说“无声无臭独知时，此是乾坤万有基”，亦即此意。

王阳明的致良知说，不仅是一种精神境界，而且是一种存在方式，更确切地说致良知是即存在即境界、即境界即生活的生存方式，所谓“不离日用常行内，直到先天未画前”，即是他对易道的独特体悟，同时也是他致良知的形象表述。正是基于同一见解，他在晚年特别强调“此道至简至易的，亦至精至微的”，并明确将良知和易相提并论，“良知即是易”^②，在天泉证道和严滩问答之后记述这一条说：“先生曰：‘良知即是易，其为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，惟变所适。’此知如何捉摸得，见得透时，便是圣人。”王阳明论良知颇多，其要者谓“心之良知是谓圣”^③，然致则有圣人自然而致之、贤人勉然而致之等区别，较之此处所云“见透良知即是易”，后者不仅更显直截明了，而且表现了良知与易的不异不二关系，彰显了良知即超越即内在、即不易即变易、即实体即历程、即绝对即相对诸义。特别是“见得透时，便是圣人”八字，其当下即是之精神，其确定不移之语气，为诸多论良知语中所罕见，联系其早年以成圣为第一等事的追

① 王守仁：《大学问》。

② 王守仁：《传习录下》。

③ 《王文公全书》卷八。

求，可以说良知即是易之说，以独特而典型的方式，在画了一个大圆之后，又回复到了早年的起点，因之此说又带有王阳明哲学之大圆的终点之意义。

王阳明的高足王龙溪在四句教之后提出了“心是无善无恶之心，意即无善无恶之意，知即无善无恶之知，物即无善无恶之物”的四无说，而其对四无说的论证根据主要即出于易：“盖无心之心则藏密，无意之意则应圆，无知之知则体寂，无物之物则用神。”^①藏密见于《系辞》的“圣人以此洗心退藏于密”，“应圆”，“体寂”乃由《系辞》的“寂然不动，感而遂通”演进而来，“用神”则与《系辞》的“圆而神”和“阴阳不测之谓神”相关。不仅如此，王龙溪还明确表达了以易统摄、融会儒佛道三教的意向：“吾儒未尝不说虚、不说寂、不说微、不说密，此是千圣相传之秘藏，从此悟入乃范围三教之宗。”^②此处“说寂”、“说密”已如前述，“说虚”即《系辞》“周流六虚”之虚，“说微”即《系辞》“微显阐幽”之微。《易》能否真正成为三教之宗主，姑且不论，但王龙溪以《易》为主规范三教，会通整合儒佛道三家的意图是显而易见的。

自谓“惟易之为道，未尝日夕忘于心”^③的王船山，用三十余年时间，撰写了《周易考异》、《周易外传》、《周易大象解》、《周易内传》等上百万言的易学著作，其外传称“大易之教，为法天正人之极则”^④，其释太极为阴阳混合之全体，实无有一极无有不极之绝对实体：“太极者乾坤之合撰，健而极健，顺而极顺，无不极而无专极者也。”^⑤其易学以乾坤并健为纲宗，以日生日新、成能成性为主旨，强调生生和日新，认为乾元之元不仅是“生生之大始”，

①② 《天泉证道记》，《王龙溪全集》卷一。

③ 王夫之：《周易内传·发例》。

④ 王夫之：《周易外传》卷一。

⑤ 王夫之：《周易外传》卷五。

而且“初终无间，亦且日生于人之心。惟嗜欲薄，而心牖开，则资始之元亦日新而与心遇，非但在始生之俄顷。”^①这就使日生日新之乾元不仅成为创造之源，而且成为创生创新的实体。他的性日生日成说、形如一而质日代说，皆发前人所未发。他还特别强调人事之知能，认为“知能同功而成德业”，先知而后能与先能而后知，皆不足以尽道，而“尊知而践能则能废，废其能则知非其知，而知亦废，知能废，则乾坤毁”^②。他还特别推崇《系辞》的继善成性说，认为孟子言性善不如易先言善而继之以性，“天以继显其成能，人以继治其生理”，性因乎成，成因乎继，不成未有性，不继不能成，存乎天者莫妙于继，存乎人者亦莫要于继。继之则善，不继则不善，天无所不继，故善不穷，人有所不继，故有时而恶，“至于继，而作圣之功无以加矣”^③。凡此种种，新见迭出，醒人耳目，催人奋进。王船山《张子正蒙注》称“张子之学，无非易也”，我们也不妨说，船山之学，亦无非易也。而王夫之的《周易内传》、《周易外传》等，也和张载的《横渠易说》一起，成为宋明气学易的代表作，王船山也和张载一起，成为宋明理学中气学一派的主要代表。

六、近代新学基干

近代新学是西学东渐后中西文化初步交融贯通的产物，其哲学代表当推康有为和谭嗣同。通观康谭二人的哲学思想，尽管有明显歧异，但以《大易》为基干则是颇为一致的。

把《周易》作为中国哲学的最高典籍，这是康有为以一以贯之

① 王夫之：《周易外传》卷一。

②③ 王夫之：《周易外传》卷五。

的思想。早在 1886 年的《康子内外篇》中，他就这样写道：“天人之故，易其至也。”作于 1891 年的《长兴学记》又称《大易》为穷神知化之学：“易者，义理之学，变化之极，孔子天人之学在是，精深奥远。”^①到 1902 年的《论语注》，他又重申：“诗、书、礼皆为拨乱世而作，若天人之精微，则在易与春秋。孔子之道，本末精粗无乎不在，若求晚年定论，则以易、春秋为至也。”^②康有为作为中国的近代思想家，视易为义理之宗，其哲学思想以易为基干，是自然而然之事，事实上，康有为的哲学思想，正是以易为主轴而展开的。

首先，康有为将“以元为体，以阴阳为用”^③作为自己哲学的中心命题，阴阳出于易自不待言，而元亦即《彖》所说之乾元：“天地之始，《易》所谓乾元统天者也。”^④“易称大哉乾元乃统天，天地之本，皆运于气。”^⑤康有为哲学的最高范畴元，即从《易传》而来，当是没有疑问的。

其次，康有为将《说卦》的“穷理尽性以至于命”作为易道之至，并视为圣人之所以为圣人的最高标准：“易道之至，则穷理尽性以至于命，知命则不怨天不尤人也。学者信得命过，自能乐则行之，忧则违之，日日可栖皇以救之，亦时时可优游以卒岁，此所以为圣人也。”^⑥圣人是儒家的最高理想人格，也是儒家价值观的最主要的体现者，康有为将易之穷理尽性作为圣人的最主要规定，将易道与儒学的最高价值观联结畅通了起来。

复次，康有为对《象》的“自强不息”颇为重视，并将其作

① 康有为：《长兴学记》，中华书局 1988 年版，第 20 页。

② 康有为：《论语注》，中华书局 1984 年版，第 96 页。

③ 康有为：《自编年谱》。

④ 康有为：《礼运注》。

⑤ 康有为：《春秋董氏学》。

⑥ 康有为：《论语注》，第 222 页。

为人最高贵的道德：“易首乾，为刚德，刚健中正纯粹精。盖天以行健为美德，人以自强不息为美德，鼓动万物皆赖刚强之德。”^①《周易》与《老子》，一重刚一重柔，康有为明确提出“易贵自强不息”的命题，并以昏沉为神明之大害，对于《大易》的人文精神和可贵价值，作了明确的揭示。他同时还认为：“苟能自强不息，则积少成多，为士可至圣人。”^②这又把自强不息作为由士入圣的主要路径，主张君子应像天运不已、水流不息那样，日新不已，以达纯亦不已之境地。

又次，康有为将《大易》之“生”视为仁与不仁的标准，作为世之太平与否的主要标志，并视为达致大同之道的根本所在：“乾曰大生、坤曰广生、天地之大德曰生。而争杀作乱，乃乱世最不仁之事，圣人所最恐而忧之者也。故发孝弟之道以绝争乱之原，而为仁者之本。”^③

最后，康有为将《文言》对潜龙的阐释作为君子人格的首要条件，揭示了君子人格中的独立性、自主性义蕴：“易曰‘不易乎世，不成乎名，不见是而无闷，乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔’，斯为有德之君子也。盖君子之入于人世，智仁兼修，人己共证，拯救群生，天下向往。”^④ 这在确认个体独立性、自主性的同时，强调君子应以拯救群生为己任，可谓对个体性和群体性关系的极佳说明和正确定位。与此相联系，康有为以《易经》乾卦用九的“群龙无首”与西方的民主理念相沟通，对其作了崭新的诠释：“易曰‘飞龙在天’，有君主之治法也，‘见群龙无首’，无君主之治法也；而孔子云‘乾元用九，天下治也’，固知有君主者不如之。”^⑤ “行太平大同之

① 康有为：《论语注》，第60页。

② 同上书，第137页。

③ 同上书，第4页。

④ 同上书，第2页。

⑤ 同上书，第33页。

政,人人在宥,万物熙熙,自立自由,各自正其性命,群龙共成之,而潜龙可勿用,故不待。”^① 群龙无首之自立自主自在自由之义,由康有为率先发之,熊十力《乾坤衍》将群龙无首推阐为“全人类无一个不是健者,即人人各各自主自治而未尝不同群合作,人人各各自由而未尝不各循规矩,人人皆务变化日新而无或偷安守故”^②。虽较康氏为深,亦当受康氏启发而出。

《仁学》是谭嗣同最重要的哲学代表作,在仁学界说中,谭嗣同强调《周易》是凡为仁学者当通的第一部中国书,然后是《春秋》、《论语》、《礼记》、《孟子》、《庄子》等书。将通视为仁之第一义,把中外通、上下通、男女内外通和人我通作为通之四义,而“上下通,男女内外通,多取义于《易》”。卷上在引《系辞》的日新之谓盛德后,将新而又新作为群教之公理,呈现出以《易》会通儒佛耶的倾向,卷下用乾卦的前三爻象征从太平经升平到据乱的内卦逆三世,以乾卦的后三爻象征从据乱经升平到太平的外卦顺三世,表达了其“人人可有教主之德,人人可有君主之权”的理念。全书以“天下之势,其犹川之决乎!一逝而万古不合,此易之所以始乾而终未济也”作结,谭嗣同哲学以易为基干,当可断言。

至于现代新儒学以易为宗主,这从马一浮“易为六艺之原,十翼是孔子所作,一切义理之所从出,亦为一切义理之所宗归”^③,“乐是终教,易也是终教,圆教”^④等论述中不难看出;从熊十力《新唯识论》的“善谈体者莫如易”,语体本的“大易只从生化处显空寂,此其妙也”,《十力语要》卷一的“新论准大易而作”,《原儒·原内圣》的“吾独宗易,究与二氏异趣”,《体用论·赘语》的“余之学宗主易经,以体用不二立宗”,《乾坤衍》的周易“创明内圣外王之大道,

① 康有为:《论语注》,第16页。

② 熊十力:《体用论》,中华书局1994年版,第552页。

③ 马一浮:《泰和会语·义理名相一》。

④ 马一浮:《尔雅台答问·续编卷二》。

自天地开辟以来,未有此盛事也”等等,更可以明显看出,因篇幅有限,详细内容兹不俱述。



第三章 易学与思维

易学是中国哲学的一个组成部分,但又是一个特殊的组成部分,有着自己相对独立的历史发展,故易学与思维之间就既服从中国传统哲学思维的一般规定,又有着自己的特殊存在和表现形式。同时,由于易学在中国传统哲学中占据着十分显赫的地位,故易学的思维方式也就成为整个传统哲学思维方式的突出的代表,对中华民族思维的发生发展起着重要的影响和推动作用。

一、整体思维

整体思维的观念最早来源于原始人类的天人一体观。在那里,人的思维是宇宙过程的合目的性的反映。这一思维定向深刻影响和制约着中国传统哲学的起源和发展,并以天人合一的思维形式凝聚积淀在整个民族心理之中。从此出发,易学的整体思维首先就表现在天地人“三才”合一上。《说卦》称:“昔者圣人之作易也,将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。兼三才而两之,故《易》六画而成卦。”易卦所以要六画,从《周易》所力求实现的“顺性命之理”的目标来说,是因为六画所构成的,正是一个涵天道阴阳、地道柔刚和人道仁义在

内的性命之理的整体,缺任何一画,三才之道便不完整,破坏了通过天地人之间的相互作用而维持的宇宙的和谐关系。在实践中,天地往往又合为一方而与人相对。二者之间,没有天地自然没有人,但没有人,天地的存在价值也无从得到揭示和展现,从而不具有任何意义。

人是天地的完成和天地德行的昭示者,这已是《周易》作者的自觉的思维。《系辞》言:“天生神物,圣人则之。天地变化,圣人效之。天垂象,见吉凶,圣人象之。河出图,洛出书,圣人则之。”圣人与天地的相互作用已使双方密不可分地融为一体。当然,在天地人的整体之中,他们各自的职能并不互相代替。咸卦《彖》曰:“天地感而万物化生。圣人感人心,而天下和平。”“感”作为部分间的联结机制和功能,它维系着宇宙整体结构的有序运行。部分在“感”中存在变化,又在整体上保持和谐。在这里,三才合一的整体性思维无疑是共时的,但共时性并不是整体思维的惟一要求,历时性也为整体所不可缺少。即整体不仅表现在空间,也表现在时间。

《序卦》释咸卦之义说:“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子。有父子然后有君臣,有君臣然后有上下。有上下然后礼义有所措。”从天地到人类,从自然到社会,都表现为一个前后相承的整体。在这里,整体思维是以因果关系为条件的,不断的因果连锁最终形成了历时性的宇宙整体。也正因为如此,易学的整体思维就不是仅就一卦而言,而是总全部六十四卦而言。所以作者自觉地从天地乾坤开始,按照万物生成交替的规律,从天道到人道,将全部六十四卦有机地排列为一个天人和合的整体。当然,这一整体不是一个封闭的体系,而是一个无限开放的系统。所以作者自觉以未济卦来完成这一序列。“物不可穷也,故受之以未济终焉。”(《序卦》)

同时,整体思维本身又是辩证的。整体之所以叫整体,只是

相对于其部分而言。由天地人所构成的整体作为宇宙的总体，是最大的整体，而组成这一整体的不同部分，相对于自身的构成要素来说又为其整体。这一整体与部分的相对关系，由于无限可分性的思维传统的作用，可以不断地继续下去。从而在易学家们看来，卦与卦、卦与爻、爻与爻之间都贯穿着整体与部分的思维结构，并通过从汉易开始的易学研究的各种具体思维方式而得以贯彻。在这里，主要是得位得中、承乘比应、互体旁通及求主爻等方式。这些方式的贯彻的前提，就是解易不执著于一爻一卦本身，而是要求将爻与爻、卦与卦之间相互联系为一个整体来看。

得位得中：一卦六爻之中，按照阳奇阴偶的思维原则，一、三、五位为阳位，二、四、六位为阴位；阳爻居阳位，阴爻居阴位，是谓得位或得正；阳爻居阴位，阴爻居阳位，是谓不得位或失位。二为下卦之中位，五为上卦之中位，阴居二位、阳居五位，既得位又得中，是最佳组合；阳居二位，阴居五位，虽不得位但毕竟又处于中位，故也可谓之得中。得位得中思维的意义，在于规定占筮者对一卦一爻的含义及其吉凶的思考，应当从其所占卦爻是否得位得中来判断。得位得中谓吉，不得位失中则有凶，如此的吉凶正是相对于卦的整体来说的。从而也就使一爻与全卦联系了起来，部分与整体相互发明。

承乘比应：承乘比应的思维说明的是一爻之义必须联系另一爻来理解。即整体是理解部分的关键所在。其中，下爻对上爻谓承，上爻对下爻谓乘，阴承阳、阳乘阴谓吉，反之则有凶；一卦相邻两爻的关系谓比，比的意义在阴阳互比，故阴比阴、阳比阳便谓之吉；应则突出了上下卦同位爻之间的相互呼应，它不仅使上下两爻、而且使上下两卦联系在一起。正是因为承乘比应的关系要求照应部分与整体，确定的吉凶祸福也就有了变数。在一种情况下有利或不利之爻，通过承乘比应的交通，便可以转化为

在另一种情况下的不利或有利。据此，易学研究者就应当避免孤立地看待爻的部分，而应当将视野扩大为爻与爻相联系所构成的整体。

互体：一卦的整体不只由确定的上下两经卦组成。由于上下卦之间的相互交通，其二三四爻与三四五爻又可以各自分别构成一经卦，从而产生了原来所没有的新卦——互体卦。互体卦的成立更鲜明地体现了上下卦之间密不可分的整体性联系。同时，一个单纯的经卦就是它本身，而一旦由两个经卦构成别卦，它所包含的信息量，就会远大于原两个单独的经卦本来所具有的，即形成了四个互不可分的经卦。整体大于部分和的系统思维，通过互体卦及其生存机制得到了极好的发明。易学家的占筮实践也就不再是单独孤立地抽取出一爻来断其吉凶。

旁通(飞伏)：不只爻与爻之间相互联系过渡，卦与卦之间同样也是如此。一卦之阴爻可以旁通转化为阳爻，一卦之阳爻也可以旁通转化为阴爻。一旦发生如此转化，一卦也就变为另一卦。原卦显露于外为“飞”，旁通卦隐含于内谓“伏”，反之也是一样。原卦与新卦构成一个整体，整体与部分相互发明：部分爻的变化导致了整体卦的变化，但理解具体爻义又必须兼顾到全局和整体。而且，由于旁通、飞伏的作用，全部六十四卦可以循次构成一个有机组合的新的体系。

抓主爻：一卦六爻不是各自分离的部分，而是相互联系的整体，而集中反映整体属性之爻也就成为决定全卦性质的主爻。主爻是一卦矛盾的集中体现，抓住了主爻也就抓住了主要矛盾。主爻虽然在量上是至少、至寡，但“众不能治众，治众者至寡也”^①。抓住了至寡之“一”，也就抓住了全卦的中心，从而使全局的问题能得以解决。故抓主爻既是整体思维也是辩证思维，且与得位得中

① 王弼：《周易略例·明象》。

思维也相互联系。“一”作为一个概念整体,它通常便是指得中得位之中爻而言。因为中爻影响全卦的性质和吉凶祸福,其意义自然就重于其他主要反映部分属性之爻。

从上述具体思维方式可见,爻与爻、爻与卦、卦与卦之间无不相互联系,这就使易学家们必须要从整体的角度来把握易道,这是整体思维最突出的特点。同时,任一特定的解易思维又只是整个易学研究思维中的一个组成部分,脱离开整体,它们无论谁也不能够单独解释通《周易》的全部义理。必须是各种思维原则和方式的相互协调补充,综合考虑一事物和他事物的相互联系,才能使问题求得合理的解决。

整体思维不只是从解易原则和方式上看,事实上,六十四卦之中,不少卦从初到终,自身便构成一个相对完整的整体,全卦有相对确定的中心观念。譬如,咸(感)卦从咸其拇、咸其腓、咸其股、咸其脢到咸其辅颊舌,说明了“感”不但是从脚至头的身体各部位被感,而且是一个由外感和内应相结合的身心感动的整体过程。而艮卦既强调“止”,就必须是人作为整体所止,故要从艮其趾、艮其腓、艮其限、艮其身、艮其辅直到敦艮的全身所止。

因而,易学的整体思维要求辩证的思考。整体既包括客观对象发展变化的全局性和全过程,又包括主体观察感受的全面性和思维的组织化,支离片面地抓住一个或几个环节都不能谓之整体。观卦从有利于王室统治的目的出发,在正面是要观察百姓亲族的动向,并听取意见以决定为政的措施(观我生进退);还要观察其他开明国家和部族,以便同他们结盟(观国之光),这样统治者才能克服困难。而在反面则是要努力避免小人愚昧幼稚的观察(童观)和一孔之见(窥观),才能求得全面和整体的观察之效。如此的整体思维实际上已具有组织系统的意义。又如临卦:对居于国家中心地位的统治者来说,治民(临)之策作为一个整体实际上包括三个部分,即:感化、威严、钳制的统治手段(咸临、咸[威]临、甘临),躬

亲治国的途径（至临）和以睿智、敦厚（知临、敦临）之道治民的个人才德。这三个部分共同构成统治者治国之策的整体，缺一不可。

但是，由一卦自身所组成的整体有时并不完满，而是有局限的。乾卦从潜龙勿用开始，经见龙在田、龙跃在渊、飞龙在天到亢龙有悔的龙象整体变化，展示了事物从初生到终结、只知进不知退的发展的全过程。从而说明整体也具有相对性的一面，它有自己的度量界限，它只在一定的时空范围中有效。超越了这一范围界限，原有的整体必然归于瓦解。那么，乾卦倡导的“天行健，君子以自强不息”（《乾·象》）的刚健进取精神，必须有“地势坤（顺），君子以厚德载物”（《坤·象》）的柔顺逊让精神来补充，才能保持整体的和谐圆满。换句话说，一卦整体的有限性使得它必须融入到更大的整体之中。

当然，易学的整体思维并不能仅仅从卦爻辞上去判定，卦爻象的形式符号系统本身便可以构成一个整体，从而可以代入世界上的任何事物。也正因为如此，人们就不可能精确定位任一指称的内容和确定的吉凶灾祥。某一卦爻象、卦爻辞的含义，只有在确定的整体中才能得到合理的解释。易学整体思维的最大特点，就是它的模糊性的思维导向。在这中间，虽也有对卦爻的具体内涵的分析和界定，但在根本上是以模糊性为指导的。这一情形在以经验观察为基本知识来源的古人那里，本是十分自然和正常的。它给人带来的，既有难以提供精确答案而易使人迷惑的不利的方面，也有因其极大的兼容性和适应性又可以对对象做出解释的给人方便的一面。

例如，同样依据的是“月几（既）望”的天象，但在小畜、归妹和中孚卦中却有不同吉凶：小畜上九君子出征断为凶，归妹六五妹美于姊断为吉，中孚六四虽失马匹却因能够积极采取补救措施而可言无咎。之所以如此，原因就在于不同爻位的整体关系不同。

故凭“月几望”断占的模糊性,也就转变为针对不同爻象位置及相互关系的特定适应性。又如,同样是“元亨利贞”,易学中却有善之长、嘉之会、义之和、事之干;春夏秋冬;始通和正;大通宜正和大享(祭)时占问有利等不同的解释。辞义的模糊性在给占筮者提供充分的可选择范围的同时,也给人带来了抉择时究竟取何义的踌躇,加大了占问的难度。而八卦的取象,仅以《说卦》所载,就各有一二十种。其结果是,取象越多,可供选择的答案就越多,模糊性也就越大,也就更要兼顾卦爻的整体来进行抉择。

整体思维并非不重视部分的地位。但在一定的限度之内,部分性质的变化并不影响全卦的性质。爻辞是否定的,卦辞却可以是肯定的,反之亦然。易卦的整体性是建立在它的包容性基础之上的。如卦名、卦象、卦辞均为消极否定的否卦,其爻义却基本上都是积极肯定的。如此剧烈的冲突,却又都能够相安无事,和谐共处,这本身就可以说是对易学整体思维的最有力的论证。

二、有序思维

有序性是易学揭示的基本思维特性之一,它与整体思维密切相关。《序卦》第一次自觉总结出了《周易》六十四卦的排列演变次序及其发生发展。注重次序、顺序和循序,是易学思维的一个显著的特点。《周易》的有序不局限于部分卦爻辞,如乾卦、咸卦、渐卦等卦的顺序展开,更表现为易学在理论思维上的有序推演。这首先便是从“易有太极”开始的八卦、六十四卦到宇宙万物的生成序列。在缺乏实验科学支持的认知条件下,如此的有序分化实际上主要是理性思维的产物。即作为宇宙本体的太极在易学家的思维中一分为二地渐次分化成现实的世界。而且,这一分化是无止境的,宇宙永远处于有序演变或膨胀的过程之中。

《系辞》曰：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”这是按照一、二、四、八……的典型一分为二形式有序生成八卦、六十四卦和万物的思维模式。故“分”与“生”实际上是一回事。朱熹概括说：“此只是一分为二，节节如此，以至于无穷，皆是一生两尔。”^① 如此的宇宙有序生成，在易学主要表现为三个阶段或三个层次：

一是太极生两仪。这一层次的有序思维主要解决宇宙本原的分化问题，揭示宇宙生成的最初情景。宇宙的本原是太极，太极作为天地未分之前的原始统一体，是有序性存在的前提。但太极要表明自身的价值又必须转化为现实，太极的现实就是有序分化而生的两仪——天地或阴阳。天地阴阳作为太极的直接现实，是气化的物质实体，是可感知的实在，是宇宙万物生成的直接原因。

二是两仪生四象、生八卦。天地阴阳形成以后，由于阴阳之气“不失其序”的相互作用和交感排斥，自然界的基本物质样态开始形成。这一层次的有序思维主要解决自然界的基本物质运动和物质构成问题。基本物质运动即四象间的有序变换——从少阳到老阳、少阴到老阴的渐进量变与从老阳到少阴、老阴到少阳的飞跃质变。这一有序变换与昼夜和四季的顺序更替是相协调的：一日之四象更替在子、午、卯、酉，一年之四象更替则在二至二分。四象的顺序变换和相互转化是地球在太阳系中规律性位移的反映，是时间和空间的有序统一。四象变换的结果是八物的生成。八物思维揭示了大气层包裹下的地球在地表面以上的物质的基本构成及其相互作用，即：天和地之间空气的上升和下降运动，风和雷之间空气的和缓移动和剧烈冲突，水和火、雨和暘之间的互相克服替代，山和泽之间反映的高低刚柔对立以及地表起伏的变迁。八物是由四象分化而来的，所以四象和八物的概念本质上都是阴阳间有序

^① 《朱子语类》卷六十七，第1651页。

作用的思维表现。

三是八卦到六十四卦、三百八十四爻。这一层次的有序思维主要解决自然过程与社会过程的衔接及人类社会自身的问题,卦、爻象的变化较之以前也就更为复杂。按一分为二的次序,是八卦(三画)、十六卦(四画)、三十二卦(五画)、六十四卦(六画);按重卦说,则是直接由三画生成六画。有序思维在此卦画生成的基础上说明,人类的出现是自然史的继续和它的精神的体现,是自然演化的合乎规律的结果。“富有之谓大业,日新之谓盛德。”(《系辞》)天地万物、特别是人类社会的丰富多彩及其向多样化、层级化的发展,是宇宙间最伟大的事业;而天地万物的造化日新和人类社会组织结构的有序进化,是“生生不息”的宇宙大化最深厚的品格和本性。豫卦《象》言:“天地以顺动,故日月不过,而四时不忒。圣人以顺动,则刑罚清而民服。”顺序而生,顺序而动,这是天人共有的规律,只有依照于此,才能有天地万物的和谐生成。故有序性的发展趋向是与和谐性的价值理想相协调的。

易学的有序思维在汉易的卦气、爻辰等说中得到了进一步的发展。爻辰是卦气说的形式之一,它本来就是建立在年、月、日、时的次序推进基础之上的,这可以说是易学最为典型的有序思维。一年四季、十二月、二十四节气、一日十二或二十四时辰等时间流变,日月五星、十二次、周天二十八宿等空间位移,都统一到同一个有序推进的宇宙系统之中。在这里,易学的有序性所揭示的,实际上也就是宇宙运动变化的规律性,它在古人被用做制定历法、指导农业生产、认识人体和察疾治病养生的指导性原则。

汉易之后,易学的另一个发展阶段是宋易。有序思维到宋代出现了一个大的飞跃,北宋邵雍先天学提出了八卦和六十四卦的“次序”图和方位图,方位图亦不过是空间的次序图。如此的次序图循其来源是按一阴一阳、一分为二的方式渐次分成,但既排列成序,则可按一阴一阳累进递加和进位的方式重新加以解释,这便是

所谓的二进制思维。二进制思维不能说是邵雍的自觉的思想,因为他毕竟没有这方面的任何表述。要将表示柔顺、否定、退守等性质的阴的概念和表示刚健、肯定、进取等性质的阳的概念代换成表示数的有无的0和1,其间的距离恐怕不只是算术符号的差异。但是,既然先天卦序与二进制算术事实上相符,且有后来莱布尼茨等科学家的首肯,故在邵雍等北宋思想家的头脑中,可能也确有某种朦胧的阴阳顺序进位的思想。世界有序地推演变化,的确是邵雍先天学思维的一个突出的特点。

三、辩证思维

中国哲学作为辩证思维的哲学,在世界历史上影响深远,而所以能如此,易学的独特作用决不可低估。在整个易学思维体系中,辩证思维的地位也最为突出,整体性、有序性思维可以说也都具有辩证的性质。但易学的辩证思维,首要的表现是在变化发展观上。

主变是易学坚守的一条基本原则,也是整个辩证思维哲学的共有基础。《系辞》称:“易之为书也不可远,为道也屡迁。变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,惟变所适。”在易学的视野中,绝没有凝固不变、孤立静止之物,一切都在变化中生成发展。故变与存在一样是宇宙的最高原则。在日常事物活动中,变化是事物存在的根据,也是事物发展的源泉,由变化而有通达。故有“一阖一辟谓之变”,就有“往来不穷谓之通”;有“化而裁之谓之变”,则有“推而行之谓之通”(《系辞》)。“通”在这里是指往来不穷而又推行无阻的变化状态,这种状态是符合时间的顺序流行即有序性的原则的,“变通者,趣时者也”(《系辞》)。

变化不仅是客观的辩证原则,也是主观的自觉思维。人通过“观乎天文,察乎时变”(《贲·彖》)的向客观辩证法的学习,就能做到

“变而通之以尽利”(《系辞》)。故变是客观辩证运动和主观辩证思维的统一。同时,易学辩证思维的特点不是停留在对变化现象的描述上,而是深入挖掘变化内在的根源和规律,从而在古代认识史上,与《老子》的辩证法互相呼应,最为深刻地揭示了辩证思维的源泉——对立互反、互补的现象和规律。

本来,在自然界中,一种基本的物理现象就是同性相斥而异性相引,之所以如此,在易学看来,最重要的理由就是任何一性都是不完善的,而既不完善就需要向完善化方向发展,就需要异性的补充,就需要外来之性与自我本性的亲和与转化。当然,异性的相互吸引有一个必需的前提,即异性自身的独立存在,如果异性自身没有独立地位的话,互补和转化也就无从谈起。所以,阴阳之爻理应归并、协调于与它们相应的阴阳之位;而阴阳刚柔既分有自己的不同地位(《说卦》曰:“分阴分阳,迭用柔刚,故《易》六位而成章。”),错入异性之位就必然会引起冲突,产生矛盾。从而,在阴阳之间,不仅有相互吸引的一面,也存在相互的冲突,互补是有条件的,转化不等于就没有冲突。这便是易学所揭示的由异性的对立冲突而推动、造成的矛盾转化的法则,用《周易》的话来说,即是“刚柔相推,变在其中矣”(《系辞》)。

应当说,阴阳对立这两方面的结果——相互间的吸引互补与对立冲突,在《周易》中都是实际存在的,特别是通过《易传》而得到了充分的阐发。一般来说,每一对错卦都具有互补的性质,这从卦象上可以明显看出来,但进一步分析卦辞和爻辞的辞义,则往往是补充发明与矛盾冲突间杂有之,故需要具体分析,不能一概而论。当然,如果着眼于事物的动因、根据,对立互反的作用无疑要更为巨大,《易传》对此作了很好的阐发。睽卦《象》说:“天地睽(相反)而其事同也,男女睽而其志通也,万物睽而其事类也,睽之时用大矣哉!”而《易传》对经文的矛盾思想的总概括和经典表述,就是影响中华民族理论思维两千余年的“一阴一阳之谓道”(《系辞》)的

思想。

“一阴一阳之谓道”，就其句意来看，是说作为宇宙运动的总规律的道，是以阴阳双方的相互对立和作用为内容的。有阴无阳不行，有阳无阴也不行。所以有乾便有坤，有天便有地，有日便有月，有贵便有贱，有君便有民，如此等等，总之是一切事物无不具有对立面，无不具有两重性。执著于某一方面，见阳不见阴，见仁不见智，是不符合宇宙的本性的，是片面性的思维，在实践中必然会碰壁。

同时，事物的对立面或两重性又不是凝固不变的，一方总是要向另一方转化而去，形成永无止息的相互冲突、相互推荡的矛盾运动和宇宙的生生不息。所谓“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信（伸）也，屈信相感而利生焉。”（《系辞》）一往一来，一屈一伸，往来相推，屈伸相变，变化既是对立的结果，又是对立的新生。在这里，相推和相感是阴阳对立作用的两种基本形式，正是在这种相互作用中，“易”作为“变易”才有可能存在，光明的产生和岁月的生成带给人们的利益，是以一方对另一方的克服和感召为条件的。相互克服和感召可以说是事物发展变化的内部原因，是宇宙间新陈代谢和生生不息的最重要的根据。

但是，辩证思维认为，事物的变化有量变和质变之分，在一定量的范围和程度内，质并不发生根本性的变化，故少阳到老阳、少阴到老阴便被认为是不变之爻，从春到夏、从秋到冬也就属于一定质（或阴或阳）的自身、内部的变化，易学对于这种在一定量的积累的基础上才可能引起质变、量积累到极点又必然发生质变的规律的认识，便是在汉唐时概括而成的“物极则反”的思想。

物极则反（或物极必反）思维的根源，在于乾卦上九爻辞“亢龙有悔”和《象》、《文言》等对辞义的阐发。其《象》曰：“亢龙有悔，盈不可久也。”事物发展到“盈”即达到了顶点，但所谓顶点实只具有

理论的意义,在现实中,它只是一个趋向于无穷小的点,事物运动对这个点来说,或者是过或者是不及,而不可能在点上徘徊,所以说盈是不可能长久的。一旦到盈,事物同时就开始了向反面的转化,故孔颖达说:“上居天位,久而亢极,物极则反,故有悔也。”^①九五已为天位、君位,到上九已发展到顶点,亢则是极而过头,必然向相反方向转化而去。

孔颖达的概括应当说是符合经、传文的本意的,这在《文言》中也得到了支持。《文言》曰:“亢龙有悔,与时偕极。”“亢之为言也,知进而不知退,知存而不知亡,知得而不知丧,其惟圣(愚)人乎?知进退存亡而不失其正者,其惟圣人乎!”亢龙既是阳爻已上升到最高位的象征,也是一年中阳气已达于极盛的象征,所以叫做与“时”俱达于“极”即顶点。但既到顶点,阳气也就上升到尽头,结果是盛极而衰,不得不走向悔恨。从此出发,宇宙间任何事物的发展都有自己的极限和顶点,对于“圣人”来说,辩证思维要求在事物还没有发展到极限时提前做出预测,适时加以调整,才能使自己始终处于不败之地。“是故君子安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱,是以身安而国家可保也。”(《系辞》)只有居安思危,才能立于不败之地。

易学辩证思维强调居安思危,发挥人的主观能动性,是因为它看到了客观世界的变化(包括量变和质变)的普遍性和永恒性。“一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通。”(《系辞》)一合一开的矛盾运动如同一阴一阳的对立和转化一样,是永远也不会终结的。因为事物一到矛盾的顶点或极就必然向相反方向转化,即由变到通,开始新一轮的往复运动,这是放之四海而皆准的客观真理。那么,要符合事物的发展规律,就必须将价值目标由追求盈转向关注谦。因为“天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶

^① 孔颖达:《周易正义》卷一。

盈而好谦”(《谦·彖》)。盈之与谦,正相反对,又相反相成。

在自然界中,亏盈而益谦反映的是日中则昃、月满则亏即物极必反的本意,而人道的恶盈而好谦则包含有满招损、谦受益之意,要求人们自觉利用对立互反的法则,以防止事物走向反面。《史记·范雎蔡泽列传》有一段秦相范雎同蔡泽的对话,其中蔡泽劝说范雎应当功成身退,不然,物极则反,最终会危害自身。蔡泽的理论根据,主要就是易学及孔子所揭示的辩证思维的道理。他说:“语曰:日中则移,月满则亏,物盛则衰,天地之常数也。进退盈缩,与时变化,圣人之常道也。故国有道则仕,国无道则隐。圣人曰:‘飞龙在天,利见大人。’‘不义而富且贵,于我如浮云。’……昔者齐桓公九合诸侯,一匡天下,至于葵丘之会,有骄矜之志,畔者九国。吴王夫差,兵无敌于天下,勇强以轻诸侯、陵齐晋,故遂以杀身亡国。夏育、太史噉,叱呼骇三军,然而身死于庸夫。此皆乘至盛而不返道理,不居卑退处俭约之患也。……《易》曰:‘亢龙有悔。’此言上而不能下,信而不能诎,往而不能自返者也。愿君孰计之。”

蔡泽的一大段话最终说动了范雎把相位让与了他,可见当时的士大夫是接受了易学的辩证思维并引以为指导的。蔡泽所说的“语曰”虽未指明出处,但显然是《周易》义理的概括,如丰卦《彖》便言:“日中则昃,月盈则食,天地盈虚,与时消息,而况于人乎,况于鬼神乎!”即天地人乃至鬼神都服从易学所揭示的辩证思维的原理,因为这本来就是天地的本性,也即蔡泽所发明的“常道”和“常数”。蔡泽直接引用了乾卦九五和上九两条爻辞,并结合《论语》进行了发挥。认为飞黄腾达对于君子是必要的,但在此之后,如果不懂得“亢龙有悔”的道理,见好就收,反而迷恋权位,能上不能下,能伸不能屈,结果必然是走向反面。所以,他引用了一大串事例来发明《周易》的义理。

就此而言,易学的辩证思维与老子的辩证法颇有些相似,但易学的主导倾向是讲刚健有为、积极进取,老子则强调“贵柔守雌”、

“致虚极，守静笃”，即欣赏的是消极退守，故二者又有明显的区别。革卦《彖》言：“天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时，大矣哉！”革命是质变的典型形式，天道阴阳寒暑相推而有四季，人道汤武征伐而有新王朝的诞生，革命顺天意而应人心，是辩证思维在社会历史领域里的最高体现。在这里，“时”便是事物发展的量度，阴阳的对立和冲突达到了一定的火候即“时”，便必然导向质变，人们的主观能动性正体现在适时而变的革命之中。换句话说，辩证思维与主体思维是密切联系在一起的。

四、直觉思维

直觉思维是易学思维的一个重要方面。直觉即不通过合乎逻辑的从感性到理性的意识活动步步逼近事物对象的本质，而是在与事物对象的直接间接接触之中，由于某种特定的机缘的触发，下意识地直接体悟事物的本质。直觉思维的过程往往不可言说，不具有一般科学思维的可重复性和普遍性，它是以个体特定的经验、经历为基础的，表现出使思维具有简单化和直接性的特点，其中不乏创造性的因素。

《坤》卦卦辞言：“元亨。利牝马之贞。君子有攸往，先迷后得主。利西南得朋，东北丧朋。”从“元亨”到“先迷后得主”，都是“君子”本人的现实经验的记载。但据此经验而得出的利西南得朋、东北丧朋的一般性结论，却不是合乎逻辑的理性分析的结果，而只能系由直觉所做出。退一步，如果说此卦利在西南不在东北尚有君子先迷后得主的经验积累的话，《蹇》卦卦辞“利西南不利东北”、《解》卦卦辞“利西南”等等，却完全是没有任何预期理由的直接顿悟了。

《系辞》提出了著名的“观象制器”说，作者称：包牺氏“作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸离”；“包牺氏没，神农氏作，斲木为耜，

揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸益”；黄帝、尧、舜“剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通致远，以利天下，盖取诸涣”；“断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸小过”；“弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸睽”，等等。诸如此类的“观象制器”，都说明观象为制器的前提。现象的观察本是易学思维活动的起点，即便是直觉顿悟，观察和经验也不可少，它们是一切思维和理性活动的源泉所在，直觉思维并非意味着完全依赖于虚构。

但是，观象制器的直觉也绝不是合乎逻辑的理性思维，一般的现象在这里已转换为特定具体的卦象，观如此之“象”而制器，实际上是一个三段式的思维过程，如：

- 离卦卦象 ䷄——两目相承——发明网罟(多目)；
- 益卦卦象 ䷩——木动发土——发明耒耜；
- 涣卦卦象 ䷺——木在水上——发明舟楫；
- 小过卦象 ䷽——动震谷食——发明杵臼；
- 睽卦卦象 ䷥——木在绳上——发明弧矢；等等。

人们的生产、生活和一切社会政治活动所需要的物质手段，都是经由“取诸”某卦的卦象而成。“象”在这里的意义，主要是为人们揭示具有丰富内涵的“意”或道充当基本的手段和工具。圣人能够创制出不同的工具、兵器，在于他们能够由观象而悟道，由悟道而制器。而这悟道就是一种撇开渐进有序的逻辑思维而直取事物本质的突发性思维活动，也就是直觉。即“盖取诸”某卦的真实含义，是“取诸”某卦所内涵的道而不是某卦的象本身。如此的思维过程并没有多少道理好讲，因为讲“道理”本为逻辑思维所擅长，直觉思维则是建立在突破日常道理的基础之上的。当然，《系辞》作者的观象取卦然后制器的概括本身是否符合历史的真实，则是另外的问题。

易学对于八卦方位的认识，实际上也是直觉思维的产物。《说卦》所言震东方、巽东南、离南方、坤(西南)、兑(西方)、乾西北、坎

北方、艮东北的方位,并没有任何合理性的说明。“起震终艮”只能说明易卦对万物生成之理的揭示,但万物的生成何以同时采取了东南西北的空间位移,却不是从八卦的性质与相互作用及其卦象的差别出发所能说明的。由八卦的性质作用跳到空间方位,只能是以跳跃性为特征的直觉思维才有可能。而在《说卦》问世逾千年后,邵雍贬此方位为后天,并从《说卦》的“天地定位,山泽通气,雷风相薄,水火不相射,八卦相错”这一原本被作为由八卦重而为六十四卦来理解的一段话中,悟出了所谓乾南坤北、离东坎西、兑东南震东北、巽西南艮西北的先天八卦方位,从而使按如此方位顺序而成之八卦和六十四卦,最终与他合理性的一分为二、生生不息的宇宙次序相符。就此而言,悟出先天八卦的直觉思维的确省去了大量细致、重复的逻辑思维过程,而其最终结果又通过循序推演的逻辑思维来给予了证实。那么,直觉思维与逻辑思维本质上也就不是处于截然对立的状态,而是各有所长,相互补充。

五、类推思维

分类属于逻辑思维的一种形式,系指依据对象的共同点和相异点将它们区分为不同的种类。一部《周易》,首先就是分类的产物。卦、爻、象、辞本身就是类的概念,易学的取象之方实际上也就是分类之方。《系辞》曰:“是故吉凶者,失得之象也。悔吝者,忧虞之象也。变化者,进退之象也。刚柔者,昼夜之象也。”“象”在这里共分为四类,即分别象征失得、忧虞、进退和昼夜的吉凶、悔吝、变化和刚柔。由此,则失得与吉凶同类,悔吝与忧虞同类,进退与变化同类,刚柔与昼夜同类,因为它们各自之间本属于同一属性的事物存在。《周易》作者自觉地将这样的分类加以运用,故提出:“方以类聚,物以群分,吉凶生矣。”(《系辞》)朱熹以为,“方,言事情所

向,言事物善恶,各以类分”。^①从而显示出不同的吉凶善恶。

“类”是一个相对性的概念,不同类的事物在更高的原则下又可以统属为同一类;而同类的事物在再限定的前提下,又可以分成不同的子类。故分类与划分又是相互发明的,这里的关键在以什么作为分类的标准。比方一部《周易》可以分为六十四卦、三百八十四爻,作者通过观象于天,观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,并通过对天与地、明与暗、牝与牡、男与女等事物的分析比较,认识到前者都具有刚健的属性,而后者则具有柔顺的属性,于是把前者归于阳,用“—”代表,把后者归于阴,用“- -”代表,从而最终将宇宙万物区分为阳与阴两类事物和属性。

阴阳可以说是宇宙间最大的“类”,是母项,而这一母项按一定的标准又可以划分为不同的子类、子项,如以老少为标准,阳又可以分为老阳和少阳;阴又可以分为老阴和少阴,两类也就成为四类。而在宇宙万物而言,如果以其生、长、收、藏为标准,则一日之卯、一岁之春、方位之东与四象之少阳,均属于万物的初生期,故可以集合为一类;一日之午、一岁之夏、方位之南与四象之老阳,均属于万物的长养期,故可以集合为一类;一日之酉、一岁之秋、方位之西与四象之少阴,均属于万物的收获期,故可以集合为一类;一日之子、一岁之冬、方位之北与四象之老阴,均属于万物的贮藏期,故可以集合为一类。如此的分类在易学史上极为普遍,乃至九天九野、十二次、二十八宿、二十四节气、三百六十日等等,无不可按此方法归类,从而使易学家们能够方便地将宇宙间的杂多的事物,按其同异不等的属性和不同的需要,集合为不同的物类,以便能够提纲挈领地认识和把握事物。

如在八卦之中,八卦象征的正是八类同性之物:乾性健,故天、父、马等归于斯;坤性顺,故地、母、牛等归于斯;震性动,故雷、龙、

^① 朱熹:《周易本义·系辞上传》。

足等归于斯；巽性入，故木、风、长女等归于斯；坎性陷（险），故水、沟渎、隐伏等归于斯；离性丽（光明），故火、日、电等归于斯；艮性止，故山、径路、门阙等归于斯；兑性悦，故泽、少女、口舌等归于斯。在此意义上，可以说《说卦》正是“说”类之卦。但从《说卦》到汉易，由于分类越来越繁杂细密，以致使人沉陷于不同的物象之中而无法脱身，忘记了分类本是为方便人从总体上把握卦义的解易宗旨。故到王弼，重新对分类的目的意图进行了发明。

他说：“是故触类可为其象，合义可为其征。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？”^①就是说，触及到的同类的事物都具有该卦的象征的意义，而义理相合的事物又可以互为其征。如“—”就象征一切阳类之物，如天、君、健等；“--”则象征一切阴类之物，如地、臣、顺等；而同一类事物又可以互相象征，如君为天、天行健等等。因此，如果我们已经知道乾义为健、坤义为顺的话，也就不必再倒回去与马、与牛为类，因为揭示健、顺性质的归类的目的事实上已经达到了。

在六十四卦中，分类也是普遍运用的思维方式。如节卦六四至上六爻辞是对节俭的不同态度及其利害关系的探讨。作者认为，安于节俭的生活（“安节”）自能亨通，以节俭为乐（“甘节”）即有吉祥，而以节俭为苦事、贪图享受（“苦节”）则会有凶灾。这三种态度以人是否愿实行节俭为标准分为两类，“安节”、“甘节”无疑集成一类，“苦节”与此相异而自成一类，卦辞赞同第一类并许为亨通，反对第二类而以为不正。同人卦《象》言：“天与火，同人。君子以类族辨物。”朱熹《本义》解释说：“天在上而火炎上，其性同也。类族辨物，所以审异而致同也。”同异本是分类的基本依据，天（乾）与火（离）同于“上”，“上”在这里便是集天与火为一类的基本标准。

^① 王弼：《周易略例·明象》。

“审异而致同”则是朱熹对于分类思维下的一个相当简明的定义，而它的导向则是在认清事物性质的基础上，通过分类归族的手段来分辨和认识万物。因为“类”概念的确立和分类的进行本来就是人们认识事物的开始，分类是人由蒙昧到文明、由混沌到清晰的思维进步的重要的标志。

在分类的基础上，人们开始以一定类的事物属性为标准而推广运用到其他的同类事物，从而获得对新的事物的认识，这便是由分类思维进入到类推思维。类推是人的思维由个别走向一般、由部分走向整体，从而解决人生有限而对象无涯的认识矛盾的主要手段之一。《系辞》言：“（八卦而小成，）引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”八卦即是分类而成的八类事物（物象），但宇宙间千千万万的事物不可能也无必要一爻一爻、一事一事地去分别认识，因为我们可以依照八卦六爻的变与不变和阴阳动静为原则为标准，从一卦类推出六十四卦。“则一卦可变而为六十四卦，以定吉凶，凡四千九十六卦也。”^①

类推不仅表现在卦爻本身，更重要的还在于“以类万物之情”（《系辞》），这是在八卦、六十四卦生成的一开始，易学就已经明确了的目的。乾卦卦爻辞以龙象为喻，明夷卦、渐卦卦爻辞以鸟象为喻，但其用意却都很明显，即以龙和鸟的上下飞升来类推人事行为及其吉凶祸福，卦爻辞所要告诉人们的道理，决不在龙、鸟本身。这在易学可以说是一个一般的原则，占筮之成立和流行，本就是以类推为基本的前提。

中孚九二云：“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。”鹤鸟与人本为二物，但在这里却以亲鸟与子鸟的鸣和之声类推出君子之懿德为人之所好，并使人获得对懿德的意义和效用的认识。

① 朱熹：《周易本义·系辞上》。

用朱熹的话,则是所谓“本是说诚信感通之理”^①。就此而言,《周易》虽然讲“知来”、“藏往”,但“藏往”作为总结过去其实只是前提,而“知来”作为“以此道理以推未来之事”^②,才是真实的目的所在。可以说,不论是汉易还是宋易,不论是象数还是义理,其多数的成果都是“推”出来的。

当然,易学的类推并不局限于同类同性的领域,它的一个突出特点是异类异性相推,所谓“旁通”、实即旁推便是如此。这可以说是将辩证思维融于类推之中的结果,也是易学类推思维有别于其他类推思维的一个关键所在。在这里,本属异类的卦爻却被看做是同类的所在,故可以直接转化以求得所需的未知的结果。也正因为如此,全部六十四卦可以排列成一个彼此相连的类推的序列。

“七日来复”作为复卦对天道阴阳消长的周期律的一种概括,被作者认为是有利之占。由此类推,凡是符合七之周期数的事物活动,尽管其具体内容可能毫不相干,但都被推论为是有利的,譬如丢失了重要物品,不用去找寻,七天之后便会物归原主。谦卦本来只是六十四卦之一,但《彖》却从一卦含摄天地人三才出发,认为全部六十四卦所揭示的天地人之道都是在讲谦,故整体上给人的便是亨通之象:“谦,亨。天道下济而光明,地道卑而上行。天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦。谦,尊而光,卑而不可逾,君子之终也。”既然贯穿于天地人道的都是同一的谦,天地人也就可以相互发明,相互推导,相互印证。这也可以说是从义理的角度为六十四卦连为一体并旁通互释提供了证据。

也正因为如此,易学的类推远远不是形式逻辑的类推所能包容的,它的含义要宽广得多。事实上,这可以看做为一种从一类事

① 《朱子语类》卷七十五,第1914页。

② 同上书,第1926页。

物按照一定的前提推论到另一类事物的一般思维方式。大过九二、九五以枯杨长叶、开花分别推论老夫娶少女与老妇嫁少夫,并以为前者有利而后者无咎无誉,将大自然中的枯树返青与人间的男女老少相配直接联系在一起,其间没有任何的逻辑联系。二者能够过渡,一是靠顿悟,二是靠联想,而联想便属于扩大了类推的范围。在这里,联想所以可能的机缘,不是现象的相似性,而是卦爻内含的所谓老少相配、男女有生之理,此理便与枯老杨树的新生——亦是“老”与“少”沟通了起来,从而可以成为同类而相推。

但是,既然如此联想或类推依据的是易学家头脑中的理、义,那么,不同学者依据于不同之义也就可以做出不同的推论,故大过卦《象》虽然肯定了如此推论的过程,但却不同意爻辞之无不利和无咎无誉的评价而对此给了否定的回答。因为《象》作者所依据的,已是社会的人伦礼义,这在易学中实际上已成为一个基本的原则。类推的一个显著特点,就是要从自然现象中推出社会人事的结论。屯卦震下坎上,其《象》释为:“云雷,屯。君子以经纶。”云雷乃取自然之象,而“君子以经纶”则是从自然类推到社会。朱熹解释说:“坎,不言水而言云者,未通之意。经纶,治丝之事,经引之也,纶理之也。屯难之世,君子有为之时也。”^①以云为水之未通,是联想的结果,而从治丝之“经纶”引出君子有为之时,则显然是从治丝类推到治理天下国家,君子之有为,正在于从繁乱中引出头绪来。益卦是震下巽上,《象》曰:“风雷,益。君子以见善则迁,有过则改。”程颐发挥说:“风烈则雷迅,雷激则风怒,二物相益者也。君子观风雷相益之象,而求益于己:为益之道,无若见善则迁,有过则改也。”^②风雷之势,交相助益,君子观此而明白迁善与改过的相互促发之理。就是说,以“二物相益”为标准,就可以由自然界的风

① 朱熹:《周易本义·象·屯》。

② 《二程集》,中华书局1981年版,第913页。

雷相益类推到人事的迁善改过相益。天人合一在这里是一个基本的预设,但即使如此,亦有含混不清之处,即风与雷双方是相互“益”,而迁善与改过实则并非相互益而只是“益”人,“益于人者,无大于是”(同上)也。如此的类推实际上都是借助于联想而得以成立的。

至于家人之道的类推则又是一种类型。张载曾说:“《易》大象皆是实事,卦爻小象则容有寓意而已。言‘风自火出家人’,家人之道必至烹饪始;风,风也,教也,盖言教家人之道必自此始也。”^①“实事”即客观描述的事物,“寓意”则意味着添加了作者的主观思考。“风自火出,家人”属于家人卦之“大象”,在张载被认为是实事,但这“实事”实际上也是张载按其主体意识诠释出来的,即由一般之火到灶间之火、到烹饪之道、再到家人之道的类推过程。之所以能由一般之火类推到家人之道,在于“民以食为天”的基本的常识,然火又为食之先,家道、家政的乐平只能建立在吃饱肚子的基础之上。所以他又说:“家道之始,始诸饮食烹饪,故曰‘风自火出’。家人之道在于烹爨,一家之政,乐不乐、平不平皆系乎此。”^②那么,“风自火出”也就由一番推导而转变为风(讽)教由烹饪出,家人之道由饮食之道出。即张载将火、灶火、烹饪、饮食、讽教和家道乐平视为同类的事物,都属于“一家之政”的范畴,因而可以一以贯之进行推论。当然,视饮食与讽教为同类,已经是在整体的意义上将不同的需要满足层次拉在了一起,从自然的人生跃进到了道德的人伦。这是易学、也是整个儒家文化始终一贯的思维导向。

易学与思维是一个涵盖面很广的问题,可以从不同的方面进行分析。鉴于汉以后的中国社会没有专门研究思维的科学,故本

① 《张载集》,中华书局1978年版,第100页。

② 同上书,第135页。

文的重点实际上放在了体现于《周易》和历代易学之中的思维属性和思维方式上。尽管思维、思维属性和思维方式之间并不是一个等号的关系,但因其同一的基础和相应的外在表现,又可以将它们结合起来。从此出发,上述整体思维、有序思维、辩证思维、直接思维、分类思维和类推思维等等,虽然不是易学与思维关系的全部内容,但它们毕竟是其重心所在并得到了最为广泛的运用。

易学与整个中国哲学一样源远流长,但易学作为专门研究《周易》的学问,它的目的在于使潜藏于特定象、辞之中的义理得到解释和阐发。为了解释通某个卦、爻辞,易学家们在采用一切已知思维方式的基础上,又创造了若干特定的解易思维和解易方法,这就出现了多种多样思维方式的混合交替的运用,从而有别于其他传统哲学的思维。在此意义上,易学的发展往往表现为易学家们通过何种思维并采取何种方式解易的历史的发展。历史上的象数与义理两派和象数(汉象数)、机祥、造化(图书派)、老庄(玄学)、儒理、史事六宗的划分,即取决于易学家们如何思维及解易采用的方式。而近代以来兴起的考古易、科学易和马克思主义的易学研究,实际上也都与它们的思维方式密切相关,随之而起的实证思维、模式化思维、唯物辩证思维等等也都是如此。但传统的思维方式并未因此而失去自己的作用,它们与现代思维交相辉映,互相补充,共同推动着《周易》研究的深入发展。《周易》虽然是古典,但思维却是活的灵魂,对易学思维的探讨,必将有益于社会,有益于人生。“夫易,彰往而察来”(《系辞》),是谓不误。



第四章 易学与经学

易学就是研究《周易》的学问,它应当在《周易》形成后不久就产生了,这是由《周易》本身所具有的特征决定的。《周易》中高度抽象化的符号以及深奥的辞句,为不同时代的学者阐释和理解它提供了多种可能。但总体来说,对《周易》的阐释和理解从其产生起就有两个系统;一为对其“象”的阐释,一为对其“义”的理解。玩其象者,以其筮数、符号为主要研究对象;究其义者,以卦爻辞为研究对象,这两个系统开展了以后易学研究中象数和义理两大派别之端绪。

一、《易传》对《易经》的诠释

由于《易经》的著成,首先是用以占卜吉凶,故最早产生的对《周易》的诠释就是对其筮法、占法、卦象的理解,这个时期的易占理论,有三个特点:一是变卦,二是用辞占,三是用象占。变卦又称之卦,是解占的前提。筮得一卦后,据筮数的奇偶阴阳性质,求得变爻和变卦,然后以本卦变爻为主求得吉凶断辞。辞占是根据卦名、卦辞、爻辞来占断吉凶。根据文献所载的筮例看,辞占是判断所占之事吉凶的主要方法。象占是根据爻象、卦象来占断吉凶。

象占的首要条件是卦符的取象，一旦符创造出来，它所取象的基本内容也大致定型。因此，卦象的起源应与卦符是同步的。《左传》、《国语》中已有八卦的取象，如“乾，天也”，“坤，地也”，“巽，风也”，“艮，山也”等。在筮占实例中，有取本卦卦象占的，有取之卦卦象占的，有兼取本、之卦象为占的。变卦、辞占、象占都不是孤立的，而是互相联系在一起。变卦是辞占的基础，辞占和象占的结果是由变卦所引发的。当时的筮人往往将这三种方法综合运用。总之，这个时期的占筮易学，对后世象数易学产生了深远的影响，为后世象数易学的发展提供了基础。

在占筮易学大为发展的同时，面对春秋时期礼崩乐坏的现实，易学中出现了引证爻辞来分析事物矛盾的方法，最终形成了“以德代占”的观念。“以德代占”观念的形成否定了占筮的权威，揭示了占筮的迷信无知，同时又为解易开辟了一条新的道路，为易学的发展提供了更为广阔的天地。

无论占筮理论，还是疑占说，以德代占说等等，其着眼点还是在占筮上，也就是说，《易经》此时不过是有着哲学意蕴的卜筮之书。但随着《易传》的出现，《易经》从占筮的束缚下解放了出来，成为一本哲理之书。因此，《易传》可以说是集先秦《易经》研究之大成的第一部易学著作。《易经》有了传文之后，等于有了一把开启神秘殿堂的钥匙，从此，《周易》跨进了哲学著作的领域，这可以说是易学发展史上的一座丰碑。

相传《易传》乃孔子所作，但此观点在宋时即遭欧阳修的否定。欧阳修在《易童子问》中认为，《系辞》非孔子所为。清人崔述又考证《彖》的作者亦非孔子。近世学者大多数认定，《易传》十篇均非孔子所为，而且非一人一时之作。但孔子对《周易》影响的提高，对易学的发扬光大确实发挥了很大的作用。孔子在周游列国、到处碰壁之后，只得退居于鲁，授受生徒，并整理六经，即《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》。他晚年对《易》发生特别兴趣，曾浩然长

叹曰：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣！”^①《史记·孔子世家》也有他勤奋钻研易理的记载，这些都至少反映了孔子对《易》曾经进行过认真的研读和整理。

《易传》十篇(包括《彖辞》、《象辞》、《系辞》、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》等十篇)从不同的角度对《易经》作了解释说明，并对《易经》的占筮体例和原则，在原有取象和取义两说的基础上，作了更深一层的发挥，着重阐述《周易》所具有的义理内涵。《易传》所反映的思想与儒家思想有着很深的联系。比如就《彖辞》所反映的思想来看，就与孟子思想有很深的渊源。首先，《彖》解释筮法的一条重要原则就是“时中”，即认为一卦之中居于中位的二五爻在一般情况下往往为吉，因此，“中”或“中正”为事物的最佳状态。如“同人卦”的“彖辞”：“文明以健，中正以应，君子正也。”至于时，则是说六爻的吉凶因时而变，因此因时而行是一种美德。在《彖》中，时中往往联系在一起，作为衡量人的行为准则。而“时中”则是孟子的学说，孔子非常推崇中道，但他不讲“时”，推崇“时”始于孟子。孟子曾说：“子莫执中，执中为近之，执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一废百也。”这也就是说，若只知执中而无权变，和固守一种模式并无多大分别，固守一种模式只会损害“道”。可见《彖》所说的“时止而止，时行而行，动静不失其时，”与孟子谓孔子的“可以仕则仕，可以止则止”，“孔子，圣之时者也”并无多大区别。其次，“彖辞”中所体现出来的顺天应人的思想和孟子的思想也比较接近。比如“革卦”“彖辞”中就有“天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时，大矣哉。”孟子则谓“顺天者昌，逆天者亡”(《孟子·离娄上》)。另外，“大畜卦”“彖辞”中“大畜，刚健笃实辉光，日新其德，刚上而尚贤……不家食吉，大矣哉！”的“尚贤”以及“天地养万物，圣人养贤以及万民，颐之时，大矣哉！”(《颐·

① 《论语·述而》。

象》的“养贤”思想与孟子尚贤养贤并举的思想也很接近。当时“尚贤”是春秋战国时期儒墨两家共同的主张,但孟子在尚贤之后还强调养贤,认为只有养贤才能举贤。

另外,在占筮体例和原则上,提出了爻位说,以补充原有的取象说和取义说。爻位说的提出,更进一步表明了易学与儒家在思想上的密切关系。可以说爻位说就是以儒家伦理思想为核心而建立起来的。爻位说包括当位说、应位说、中位说、趋时说、承乘说。当位说是指一卦六爻,各有其位,一三五为阳位,二四六为阴位。若阳爻居阳位,阴爻居阳位,即各得其位,得位则吉,反之则是不当位或失位,不当位或失位在一般情况下就不吉。当位说不足以解释一卦之吉凶时,应位说被提了出来。应位说是说在六爻之中,初与四、二与五、三与上,其位相应。应位有有应与无应之分,凡阴阳相应为有应,反之为无应,一般情况下,有应则吉,无应则不吉。当位说、应位说仍无法解释一卦之吉凶时,提出了中位说。中位说是指六爻之中二五爻为中位,一般情况下,即使不当位,但居二五之位,亦吉。除了当位说、应位说、中位说外,还有趋时说。趋时说实是对前三种说法的补充。它认为卦象的吉凶,因处时不同而呈吉、凶之象。比如同居中位,不一定是吉,只有适时才是吉。这一观点和孟子关于“时”的观点一致。所谓承乘说是指一卦之中临近的两爻,在下为乘,在上为承。一般说阴承阳或阳乘阴,即阴在下,阳在上为顺,顺则吉,反之则为逆,逆则不吉。很明显,承乘说有着儒家典型的阴阳卑尊的伦理观念。而且无论是当位说,应位说,还是中位说等,都强调阴阳各有其位,这和儒家所提倡的尊卑有序的观念是一致的。爻位说的提出,试图表明卦象和卦爻辞之间的内在联系,但由于每一种解释实际上都因卦象而变,所以反而正说明二者之间并无质等重要问题都作了分析和探讨必然的联系,但也反映了《易传》作者们试图将卦象逻辑化的企图。

在《易传》所阐扬的思想中,其与儒家的关系最为密切。前面

也提到过,孔子在删定六经时,把《易》作为六经之一,并对其精研不已。这也就在一定程度上决定了《周易》在儒家典籍中作为经籍的地位。与儒家经籍相联系的,则是经学的确立。相对于确定较早的儒家经籍,经学的形成则较晚,应该说形成于汉代。

二、两汉今古文易的兴盛

汉初统治者总结秦亡之教训,采用“汤武逆取而顺守之,文武并用,长久之术”的建议,实施“文武并用”的治国方针。汉高祖也由轻视诗书转而重视诗书,起用儒生叔孙通等人制定朝仪,并逐步走向礼治和人治。在文、景二帝时代,虽也曾一度侧重于“黄老之治”,但“文武并用”的方针并未动摇。经过四十多年的发展,社会渐趋稳定,生产进一步发展。但在思想领域,百家之言的泛滥,实际上已危害到了封建皇权的统治,至此统一思想已显得十分必要。故汉武帝即位不久,即在建元五年(公元前136年)置“五经博士”(因实际上并无《乐经》,所以只有“五经”),并接受儒生董仲舒的建议:“凡儒不在六艺之科,孔子之术者,皆绝其道,勿使并进,邪僻之说灭息,然后统纪可一,而法度可明,民知所从矣。”此即后来所谓的“罢黜百家,独尊儒术”。这样,在“儒术”受到“独尊”的情况下,经学的地位得以确立。

经学研究的内容包括经学传授的世系,不同时代和学派解经的倾向,经典注疏的概况和成就,典籍的辨伪和文字训诂的考证,义理的阐述等等。作为对“六经”之一的《周易》的研究而形成的易学必然属于经学的领域。经学在各个发展时期的流派之争,在易学中亦有体现。而且易学的发展同经学产生之后的发展相适应,易学在经学产生之后的分期也大致与经学相一致。当然,易学也有自身的发展规律:其一,在经学未产生之前,易学就已形成并得

到一定的发展；其二，如前所述，从对《周易》的阐释之初，就存在着取象和取义两大系统，如果说在先秦的易学中这两个系统还是相互补充的话，那么到了汉代，这两个系统逐渐发展为两大对立的学派：象数学派和义理学派。这两大学派，无论是对《周易》经传文字的解释还是对其理论的阐发，都有自己的特色，而且展开了长期的论争。虽也有易学家调和两派的观点，但仍有偏重。

虽然经学的地位得以确立，但由于先秦时代，儒家虽为显学，也不过百家之一，又加上秦始皇“焚禁诗书”，所以到了汉代，经籍大多残缺不全，故首先必须解决传授和整理等问题。当时凡能口传面授的则尽量加以记录，否则只好通过搜集残卷、发现藏书来解决，这就难免会酿成派别之争。在汉代最著名就是今文经学与古文经学的纷争。这一纷争在易学中也有反映。

汉武帝在置“五经博士”时，五经博士讲授的经典是用当时通行的隶书写的，这些儒家经典因此被称为“今文经”。西汉后期，相传在孔子住宅壁中、皇宫“秘府”中和民间都发现了一些先秦经卷，这些经卷因用战国时东方六国通行的小篆书写，故称为古文经。古文经学和今文经学的不同，不仅在于经典文字有差异，而且两派学者对各自经典的解释亦不同。今文经学家认为孔子删定“六经”作托古改制的手段，立万世不易之法，为经学的始祖。董仲舒以阴阳五行观点阐说《春秋公羊传》，是今文经学的开创者，东汉何休是集大成者。今文经学在西汉中期独盛。它将儒学与阴阳家的学说糅合起来，形成一套“天人感应”、“天人合一”的理论，直接为政治斗争服务，因而受到统治者的推崇与提倡。但是，为了投合统治者的心理，这一学派又与符瑞、灾异、图讖等迷信相联系，其末流公开与讖纬之说相合，流为一种极端庸俗、烦琐的学问。在治学方法上，也是繁芜迂腐，各尊家法，解经时梁上架梁，屋上架屋，解释几个字动辄就用几万言。后来，连相信并鼓励图讖的王莽及刘秀对之也极为反感。物极必反，盛极必衰，今文经学为古文经学所代替

已成为必然趋势。西汉末年,刘歆请立古文《尚书》、《逸礼》、《左氏春秋》博士,遂有今、古文经学之争。刘歆得到王莽的支持,古文经学在民间影响渐趋增大,以至压倒今文经学,但两派的斗争一直很激烈。今文经学指斥古文经学“颠倒五经,毁师法,令学士疑惑”^①。古文经学则批评今文经学“专己守残,党同门,杜道真”。^②古文经学的特点是“通训诂,明大义,不为章句”,较少附会讖纬迷信,纠正了今文经学的很多弊端。东汉末,经学大师郑玄兼融今古文经学,遍注群经,郑学流行,今古文经学的斗争趋于消失。

西汉经学中的易学传授,也有今文经学与古文经学两个系统。前者为官方易学,后者为民间易学。但由于秦始皇在“焚禁诗书”时,认为《易》乃卜筮之书,“独不禁”,故《周易》虽也有今古文之别,但文字差别并不大。西汉时期,官方的今文易学的传授系统大致是这样的:孔子死传于商瞿,经六世而传于齐人田何,田何传于周王孙、丁宽、服生、杨何等四人。此后易学分为两支:杨何传司马谈,丁宽传田王孙,田王孙又授于施雠、孟喜、梁丘贺,于是形成了“施、孟、梁丘之学”。而孟喜又传于焦延寿,焦延寿影响京房,于是“易有京氏之学”、“列于学官”。民间的古文经易学传授系统主要有费直和高相两家,费传王横,高相传子康和毋将永。

东汉易学的传授系统在《后汉书·儒林传》中有详细的记载:“建武中,范升传孟氏易,以授杨政,而陈元郑众皆传费氏易,其后马融亦为其传。融授郑玄,玄作易注,荀爽又作《易传》,自是费氏兴,而京氏遂衰。”东汉时重要的易学研究者还有虞翻、王肃、魏伯阳等人。

作为官方易学的今文经易学属于象数之学,这是汉代易学的总体特色。象数学是关于《周易》的卦象、爻象及阴阳奇偶之数的

① 《汉书·王莽传》。

② 《汉书·刘歆传》。

学说,汉代象数易学以孟喜、焦延寿、京房为代表,形成了以卦气说为中心的体系,在易学史上占有极为重要的地位。这一学说经过四个阶段而逐步形成。

第一阶段是西汉宣帝时代,卦气说产生并初具规模,代表人物有孟喜、焦延寿等。孟喜是汉易卦气说的倡导者。他的卦气说主要是以六十四卦解说一年节气的变化,以坎、震、离、兑为四正卦主管一年四季,并以四时配四方。同时“次主一爻”,即一卦六爻,每爻又各管一个节气。他还以十辟卦即复卦、临卦、泰卦、大壮卦、夬卦、乾卦、姤卦、遯卦、否卦、观卦、剥卦、坤卦代表一年十二个月。孟喜的卦气说奠定了西汉象数易的基础。

象数易发展的第二个阶段是西汉元、成之世,代表人物是京房及其弟子。京房的主要贡献是对占算体例的发展。他进一步发展了孟喜的卦气说,并与当时的阴阳五行学说相结合。他认为阳气左行始于十一月冬至;阴气顺行始于五月夏至。京房与孟喜的不同之处在于:第一,他将坎、离、震、兑四正卦纳入一年日数之中。第二,他以四正卦加巽、艮为六子卦,主二十四节气。在关于八卦的起源和《周易》性质的认识上,京房认为卦爻象与天地万物之象是一致的,所以六十四卦和三百八十四爻以及阴阳之总策数,可以规定天地万物之情状。又由于一卦六爻,上下以阴阳之数 and 内外之象次之,则可显示吉凶之气,兼有天地人变化的法则。京房进一步认为,《周易》包括了二气运行和五行生克的法则,体现了天地万物的德性,可以用之推断天下之理,规定人类生活准则。这样一来,《周易》又成了规定封建等级秩序的依据。总之,京房不仅讲占法,而且通过对占法的解释,形成了一套以阴阳说为基本思想的理论体系,用以解释自然和社会,从而成为易学的重要组成部分。

象数易发展的第三个阶段是西汉哀、平之世,以纬书的出现为标志。纬是相对于经而言的。五经皆有纬。《易纬》主要讲图

灾变和天人感应等，具有浓厚的迷信色彩。但其与经学的结合，使其地位提高，并对汉代学术和易学影响很大。《易纬》凡八种，包括《稽览图》、《通卦验》、《辨终备》、《是类谋》、《坤灵图》、《乾坤凿度》、《乾元序制记》、《乾凿度》。其中以《乾凿度》为《易纬》解易的代表作。《乾凿度》解易的主导思想仍是卦气说。这是对孟喜、京房易学的进一步阐发。其易学理论主要有：易有三义说、太易说、八卦方位说。“易有三义说”是说《周易》有简易、变易、不易三义。前二者是对《系辞》的发挥，“不易”之说，则为《乾凿度》的发明，其实质是说明封建秩序的不可变易性。“太易说”是一种宇宙生成论。它认为宇宙的形成经过了太易、太初、太始、太素四个阶段。太易是元气未产生的阶段，后二者是具备气质的阶段，统称“太极”。太易变出阳气之数一、七、九，清轻而上升为天，成为乾卦卦象；变出阴气之数二、六、八，浊重而下降为地，成为坤卦卦象。“太易说”的目的在于说明卦画的起源，它是受西汉以来的“元气说”和京房的“卦气说”的影响而产生的。它把阴阳之数与阴阳二气结合在一起，使奇偶之数具有了表达气的运动变化的功能。筮数不仅可以说明节气的变化，而且可以说明宇宙生成的变化过程，这为象数学提供了理论基础。“八卦方位说”的主要内容是：易始于太极，以奇偶二数、阴阳二气为天地或两仪，以四时为四象，以天地震风水火山泽为八卦，以八卦配十二月的节气，以坎、离、震、兑为四正卦、以乾、坤、巽、艮为四维卦，各据自己的方位，主持四时的阴阳消长过程。卦气周行一遍为一年三百六十日，故每卦主四十五日。又进一步，以金、木、水、火、土“五行”和仁、义、礼、智、信“五常”配八卦。可见，“八卦方位说”是对京房“卦气说”的直接发展。另外，在《乾凿度》中还提出了九宫说和爻辰说，不再赘述。

象数易发展的第四个阶段是东汉时期，其主要表现为经学家如马融、郑玄、荀爽、虞翻等人对孟、京卦气说的发挥及引纬书解易

的趋向。提出的新体例主要有五行生成说、阴阳升降说以及互体、半象、逸象、旁通之类。荀爽是著名的经学大师，他解易以阴阳二气的“升降交通”为特点，认为乾坤两卦代表天地是生成万物的根源，这两卦的爻位互易升降后，可变作它卦。荀爽把“阴阳升降说”作为一种解易体制。“阴阳升降说”直接影响了汉末虞翻的“卦变说”。虞翻的“卦变说”主要内容有二：其一，乾坤父母卦变为六子卦。即乾坤二、五阳爻变坤卦二、五阴爻可生离卦；坤卦二、五阴爻变乾卦二、五阳爻可生坎卦；离卦二、三、四爻互体可生巽卦，三、四、五爻互体可生兑卦；坎卦二、三、四爻互体可生震卦，三、四、五爻互体可生艮卦。乾坤生六子是“卦变说”的基础，其中含有的互体等卦变方法，对后世影响甚大。其二，十二辟卦可变生出其他四十八个杂卦。“卦变说”旨在指出卦与卦之间的形象联系，使《周易》符号进一步系统化、哲理化。

总之，易学虽在先秦已萌生出取象和取义两个不同的解释系统，但形成系统的象数体系，却是汉代。

随着今文经学的衰落，处于官方地位的今文经易学也逐步为古文经易学所取代。据《汉书·艺文志》所载，汉成帝时刘向从事经文考校，发现施、孟、梁丘等所传《周易》经文，或脱去“无咎”、“悔亡”等字，不够完整，惟费氏经与古文同。费直所传之易，在西汉并未列于学官。据《汉书·儒林传》记载，费直治易“长于卦筮，亡章句，徒以《彖》、《象》、《系辞》十篇文言解说上、下经”。费直反对当时的学风，治易不讲卦气说和阴阳灾变，而是以《易传》的文意解经，注重义理的阐发。故费直解易可以说是绍承了古人以义理解易的传统，从而为义理学派的进一步发展奠定了基础。在东汉古文易的进一步发展中，马融、郑玄的贡献可谓不小。因为自马融以后，古文易方声势大振，在事实上压倒了今文易。至荀爽时，今文易已无可挽回地衰落了。荀爽解易虽受象数派的影响，但其解易的主要思路却是以传解经，紧扣人事，对于古文易的兴盛有推动之功。

三、义理解易的发展

三国两晋时期在经学上是郑学兴盛的时代,但同时也出现了郑学的反对派王肃之学,即王学。王肃以外戚身份排斥郑注经传,攻击郑学破坏了古文经学的家法,不合孔子之教。王学在西晋遂压倒郑学。但终因其学术价值不及郑学,东晋郑学又恢复影响,流传后世,王学则趋于衰灭。三国两晋经学的另一个特点是玄学兴起并渗入到经学。玄学大家王弼以老庄解易,开后世义理学派的先河,从而也使自费直以来的古文易的勃兴之势得以继续。当然此时象数易学仍很活跃。

王弼解易一扫汉人之象数说,主张着重领会和把握《周易》中所包含的根本义理。直接继承了费直以传解经的方法。王弼解易的最主要的贡献在于他提出了“得意忘象,得象忘言”的新观点,清楚地表达了对《周易》“象”的认识。在他看来,“象”只是用来存“意”的一种方式 and 手段,也就是说,凭借“象”可以使人得到《周易》的“意”,在得到“意”后,作为该卦的“象”可以“忘”,即不必拘泥执着。因此,他讲卦名“蒙卦”为“蒙昧之义”;“需卦”是“饮食宴乐”之义;“讼卦”为“听讼”之义,这都是释之以义理而不谈象数。他在注释卦爻辞时,亦主取义说。这就开拓了易学研究的新方向,对后世产生了深远的影响。另外,王弼还提出了“初、上不论位说”、“自然无为说”,并发展了“取义说”、“爻变说”、“适时说”等。但由于王弼以老庄思想解易,故有些说法亦不是《周易》之本旨。

南北朝易学是魏晋易学的继续,南北朝时,经学有“南学”、“北学”之分,南朝经学继承了魏晋学风,不守一家,兼采众长,又受佛教影响,在讲经记录的基础上整理编写出比经注更详实的义疏,为后来唐孔颖达编《五经正义》所本。北朝经学墨守郑学,以章句训

诂为主,好在细枝末节上下功夫,内容僵化。《隋书·儒林传》概括南北学的特点是:“大抵南人约简,得其英华;北学深芜,穷其枝叶。”易学亦有南北之分。北朝人治易取郑玄说,南朝人则取王弼说。值得一提的是,南朝梁特别是梁武帝萧衍援佛入易,以易讲佛,使易佛糅合,成为当时易学一大特色。隋代经学因重视南朝传统,故“南学”兴起,“北学”衰微,反映在易学领域,则是王弼易学占主导地位,而郑易则衰败殆绝。

自隋以后,南北经学走向统一。唐开国之初,由国家组织力量,对汉以来的各种经传进行比较、整理和研究,取得三方面的成果:一是颜师古奉太宗之命考订完成《五经定本》,从此五经文字得到统一,传授和研究有了共同基础;二是陆德明集汉魏六朝以来音训研究之成果,兼采诸儒训诂,撰成《经典释义》,成为后来研究中国文字、音韵及经籍版本的重要参考书;三是孔颖达奉敕主编《五经正义》,统一五经义疏。《五经正义》的撰注,采用“疏不破注”的原则,在保留原本笺注并经考订研究的基础上,再做出新的注解。《五经正义》编成后与《五经定本》、《经典释义》一起由朝廷颁行天下,为科举取士的标准。从此,经学的研究和撰注,从文字到义疏都有了统一的尺度,在此之外的各家学说一律废止,经学各派归于统一,后虽有个别经学家“舍传求经”,但在总体上,《五经正义》的统治地位没有受到动摇,一直维持到宋初。与唐代经学特点一致的是,唐代易学亦有统一象数易理两派的倾向,但仍有偏重。

唐代易学的主要特色是出现了两本著名的易学著作:一为孔颖达的《五经正义》中的《周易正义》;一为李鼎祚的《周易集解》。《五经正义》采用王弼和韩康伯的注,由孔颖达作疏,是对唐以前易学的一次总结。孔颖达的疏重于取义,不讲或很少讲汉易的互体、卦变、纳甲等象数说法。但孔颖达之疏又比较注意从汉人易说中吸取一些合理的成分,从而使此书具有调和象数与义理两派的倾向。由于孔疏不只是引述和罗列各家之说,而是对各家之说加以

消化,提出自己的易学观,所以对唐宋易学的发展起了深刻的影响,成为汉易转向宋易的桥梁。《周易正义》的不足之处在于,它过分囿于“疏不破注”的原则,从而给人以韩王之注卫道者的形象。

《周易集解》是一部总结两汉以来易学研究成果的著作。李鼎祚在当时独尊王弼易注、排斥郑玄易注的情况下,力主象数和义理不可偏废,在《自序》中他说:“郑则多参天象,王弼乃全释人事,但易之为道,岂偏滞于天人者哉。致使后学之徒,纷然淆乱,各修局见,莫辨源流。”在这部书中,李鼎祚采用了子夏、孟喜,京房、朱仰之等十五家及《九家易》和《乾凿度》等易说,荟萃了极为珍贵的易学资料,从而使我们今天仍能对汉易进行研究探讨。

四、义理、象数释易的融合

经学发展到宋代,形成独具特色的理学,经学原有的“疏不破注”的原则被彻底打破。宋初,“疑经改经”之风大为盛行。欧阳修的《易童子问》明确提出《十翼》非孔子所为;司马光作《疑孟》,怀疑《孟子》不出于孟轲;朱熹怀疑《古文尚书》的真实性;王安石贬《春秋》是“断烂朝报”,乃作《三经义》重新解释《书》、《诗》、《周礼》。《三经义》的颁行,表明宋儒的义理之学开始代替汉唐的传注之学。宋代经学对义理的倡扬体现在易学领域则是注重探求《周易》所蕴涵的哲理,并以阐明《周易》义理为宗旨,把《周易》原理高度哲学化。这一时期可以说是中国古代易学发展极为繁荣和兴旺的时期,思想家们纷纷借《周易》来阐述自己的哲学观点。当时著名的理学家,几乎都为《周易》作过传注,比如张载的《易说》,程颐的《伊川易传》,朱熹的《周易本义》、《易学启蒙》等等。宋人研究《周易》,重在探求宇宙和人生的哲理,经世致用,这和长于象数、结果走向

推算灾变祸福道路的汉易有很大的不同。宋易同样也有象数派和义理派之分。

宋代首先流传起来的是象数派的图书说,华山道士陈抟是此派的开山之祖,后经种放,传给穆修和李溉。穆修再传给李之才,进而发展为周敦颐、邵雍的易学。李溉一支,一传许坚,再传范谔昌,发展为刘牧的易学。图书说包括“先天图”、“河图洛书”、“太极图”三方面的内容,邵雍著《皇极经世》,即渊源于“先天八卦”;刘牧著《易数钩隐图》,即渊源于“河图洛书”;周敦颐著《太极图说》也与道教的“无极图”有密切关系。邵雍、刘牧、周敦颐这三个支派,代表了北宋图书说的发展状况。南宋时,朱震和蔡元定、蔡沉父子继承邵雍易学,但前者主张先有象后有数,后者主张先有数后有象,分别形成同一派系的两个不同分支。总体来说,宋代的象数学继承了汉唐以来象数解易的学风,发展了汉易中的五行说,但宋易的象数学重在探求世界形成和演化的模式,以及其中蕴涵的哲理。这是和汉易象数学的最大不同点。

宋代易学最主要的派别是义理派。而义理派中又有不同的倾向。以程颐为代表的义理派侧重于取义,排斥汉易的象数占算,亦不信图书之说,他所著的《伊川易传》,被视为义理派最有代表性的权威著作。程颐注《周易》的主要特点是以“理”讲“易”,把讲“易”作为发挥自己理学思想的工具,认为《周易》之“象”出于“理”,此“理”能“遍天地之道”。以张载为代表的义理学派则侧重于取象。他以阴阳二气来解释《周易》,把气作为世界的本质,形成了具有气学特色的易学哲学。张载亦否认“河图洛书”与易有直接联系。而以陆九渊为代表的义理学派则与其心学思想一致,认为圣人之心是《周易》形成的根源,以《周易》为存心明理之书,以为义理与人心不容有二。其弟子杨简则用心学一派的观点全面解释了六十四卦的卦爻象和卦爻辞,以及《彖》、《象》、《文言》等《易传》,建立了以自我意识核心的本体论和心学一派的易学体系。以朱熹为代表的

义理派则兼取义理与象数之长。朱熹的易学不墨守一家之言,集周敦颐、邵雍、程颐、张载等易学家之大成,独立发挥,形成了自己的易学体系。他吸收了欧阳修易学的某些观点,提出“易本卜筮之书”之说;他阐发程颐的“假象显义说”,提出“易只是个空底事物”;他吸取了图书派的“五行说”和朱震的“大衍之数”说,认为卦爻符号为太极之数自身的展开,从而丰富和发展了“体用一源”说,将《周易》的内容更加抽象化和逻辑化;他还吸收了张载的“阴阳二气”说,并用来解释世界变化的规律,他以“体用一源”说的观点解释了周敦颐的《太极图说》,将汉唐来易学中的宇宙生成论转化为本体论的体系。总之,朱熹的易学对后世的易学产生了深远的影响。

元明时期的经学基本上是朱熹传注的疏解和补充。这一时期的易学,总的来说也是对宋易的继承。元人研究《周易》的方法和内容,基本上没有超出宋人治易的范围,或谈“性”、“理”,或发挥“图”、“书”。他们多以程、朱为宗,并以此自我标榜,但实际上是义理、象数兼而言之,这与朱熹易学本具各家之长的特点大有关系。元代说易,比较有见解的是黄泽所撰的《易学濳觚》。他认为王弼全废象数,结果流于玄虚,汉儒全依象数,结果又失于繁琐。他主张说易以明象本,明象则以《序卦》为本。至于占法以《左传》所载筮例为根本。元代象数派易学的代表人物是吴澄。吴澄说易,以伏羲三图为易之本,推崇邵雍。吴澄解易能融贯旧说,史称他“尽破传注之穿凿”。其训解经文,多依宋学为据,解释经文,词简理明,实为元代说易之大家。明代易学与经学一样,著作不少,有创见者不多,多拾宋人牙慧。明初有影响的是胡广等人的《周易大全》,其说颇为严谨完备。明中期有蔡清的《易经蒙引》,明晚期有来知德的《周易集注》,均主张理、气、象、数四者的统一,认为不能舍象言理。他们又从纵、横、内、外四个方面把六十四卦组成一个不可分割的网络系统,以象数来解释义理,指出了象数内部的关系

及和义理的联系,从而在易学史上具有重要的意义。明代易学的另一个重要特征是:万历以后,心学杂入,佛家禅偈皆可释易,经文训释反而不受重视。故清人皮锡瑞曰“经学至此时代为极衰时代”。

承明代程朱理学居官方统治地位的传统,清初程朱理学仍受国家重视。李光地曾奉康熙令撮胡广《性理大全》之“精华”,编成《性理精义》十二卷,颁行全国。但在民间,程朱理学已是江河日下,汉学开始复兴,宋学让位于汉学。在这样的形势下,易学的发展也有其特色。总的来说,清代易学家们不再注重对易理的阐发,而是着力于对两汉魏晋南北朝时代的一些著名易学家解《周易》之文的辑录、整理和考证,特别是对汉易的校勘、辑录。具体来说,有清一代近三百年,在不同的时期,易学发展又各具特点。清初,在朝廷,由于程朱理学的官方地位,宋易还受到重视,这从《周易折中》一书中可见。《周易折中》是李光地等奉康熙之命编纂而成的义理派易学著作。这部书的特点在于其经传次序,采用吕祖谦、朱熹所考订的《古周易》本,上、下经、十翼各自为卷,纠正了自汉至清以来以传附经,割裂经传之失。同时,其释义虽以程朱理学为宗,但也采用象数、互体、变爻之说,并且其解经之说除程朱易说以外,只要对解经有益者尽皆采用。故后人对此书评价较高。在民间,黄宗羲、王夫之、顾炎武这些浸淫于宋明理学的思想家们虽由于明亡之痛,对宋明理学进行了批判,但在易学领域,他们的着眼点基本在宋以来出现的象数易学图书说的批判和清算上,而对义理派易学并未多置微词。黄宗羲在《易学象数论》中就对象数学来了一次全面的总结批评、系统清理。黄宗羲认为《易》函容广大,无所不备,但由于九流百家借《易》以行其说,故自汉京房、焦延寿开始,《易》流于“淫瞽方技之流”,到北宋,更出现了陈抟、周敦颐、刘牧、邵雍等一大批“与《易》了无干涉”的象数学家。在这里需要注意的是,黄宗羲反对的是象数学家附会在《周易》上的象数,但并不否认

《周易》本身之有象数。所以他要斥伪象而明真象。他认为“河图”、“洛书”不过是古代的地图和户籍册。另外,胡渭的《易图明辨》也是批驳象数图书说的力作。胡渭(1633—1714)清初著名的经学家、地理学家和考据学家。在这部书中,胡渭以确凿的证据,辨析了宋之图书说实起源于北宋陈抟、邵雍等人。并考订宋人“河图”源于郑玄《大衍注》,郑玄注又本于《洪范五行传》;而“洛书”则源于汉代之九宫图。总之,黄宗羲、胡渭等人对象数派图书说的系统批判,在一定程度上涤除了易学研究中的神秘主义,在易学发展史上具有较大影响。

随着清王朝统治地位的牢固,在文化政策上,他们采用高压与笼络相结合的手段。注重阐发义理的宋学最终失去了“源头活水”,而注重训诂的汉学为考据而考据,不谈义理,适应了形势需要。学者们继承古文经学的训诂方法而加以条理发明,开展古籍整理和语言文字研究,形成了乾嘉近百年的兴盛局面,史称乾嘉汉学。在习惯上,也将嘉庆以后的古文经学家一并归入此派,汉易考据学亦乘此而兴。这些考据学家们认为古人的注释中,与《周易》成书年代最接近的汉人的注释最为可靠,因而他们对《周易》的注释,排除王弼之说,致力于“汉易”的复原,如惠栋、张惠言、曾钊、焦循等人都有很大成就。惠栋(1691—1758)是吴派经学的奠基人。惠栋治易有家学渊源,其祖父惠周惕、父惠士奇都是治易名家。他治易以汉人为宗,不分今古文学派,以荀爽、虞翻之易说为主,贬抑宋易,力图恢复汉易。他的主要功绩在于搜集、考订、编辑汉人易说,使失传已久的汉代易学内容,为后人所复见。嘉庆末至道光年间的经学大师焦循在治易方面亦自成系统。焦循幼即好《易》,以颖悟为人称道。焦循治易方法有三:一是实测,二是用天元术,三是充分运用六书中的转注、假借去理解经文。他还发明了三条规律:一是旁通,二是相错,三是时行,认为三百八十四爻的变化,都可以依此法去推求。焦循易学真正有价值的部分,还是对汉易卦

变、纳甲、卦气、爻辰等理论的批判。此时，易学界一件大事则是《四库全书·总目提要》的编成。《四库全书》的编纂是我国一次规模最大的书籍整理工作。《总目提要》是在《四库全书》纂修过程中产生的一部目录著作。其中经部易类列入正目和存目的历代《易》著简明提要共 317 篇。内容包括对书的作者、卷数、大旨、学术、渊源、价值的评定和考辨，为清以前历代易学成果的总汇。由于四库馆臣大多注重汉学，故汉易在提要中备受重视，往往给予较高的评价，而对宋易，则往往持严厉的批评，如对程颐的《伊川易学》、朱熹的《周易本义》，只述其体例，对其得失不置一语。但由于撰写者易学根基较厚并由纪晓岚、戴震把关，所以一般说来，评价还颇为中肯。总之，《四库全书·总目提要》的编成可以说是对易学史的总结。

乾嘉以后，在清代学术界兴起的是今文经学派。今文经学的兴起一方面与古文经学发展至此自身的繁琐之弊有关。当时一字的训诂，一音的声韵，一物的名称，以至一种制度，一条校勘，动辄千言，而且其所争议研究的尽是一些书本上的死文字。因此，这时有学者出来作“微言大义”之探讨，自然能得到更多的应和。另一方面，自嘉庆以后，清王朝自身统治的日渐飘摇，也促使学者从思想领域中寻找根源。这样，与世事关涉较少的古文经学的衰落已不可避免。但今文经学于《周易》并无很深的专门研究，可他们都富于怀疑精神，提出了一些一反传统易学的观点，对近代至今天都有影响。清代易学史上的疑古派较早的有姚际恒、崔述。崔述在前文前已提到，姚际恒则在《九经通论》的《易传通论》中，承欧阳修之绪，认为《易传》非孔子所为。清末今文经学家出于尊孔之意，对《周易》经、传的作者也提出新看法。廖平就认为孔子作卦爻辞而非《易传》，皮锡瑞的《经学通论》也持同样看法。他们但凭一己尊孔崇经之意，就主观地认定孔子作卦爻辞，论点虽新颖，但在《周易》经、传作者的研究上，并无多大建树。但今文经学随着其研究

范围的扩大、对世事的关注,更主要的是今文经学家大多以改革派的形象出现,故思想多较解放,这样就与形成并兴盛于封建社会的经学相抵触,反而加速了经学的衰亡。经学虽然衰微,但易学在此背景下仍得到发展,而且研究方法更为科学多样,领域更为宽广,观点更为新颖,并在近现代出现了尚秉和、高亨、金景芳、郭沫若等易学名家。

总之,就易学与经学的关系而言,易学起源较早,而经学则出现于汉代,但自此以后,易学与经学的发展互相促进,经学发展的大的背景给易学很大的影响。但易学在纵贯数千年的发展中亦有其自身的特点,即其基本上是针对《周易》的“象数”与“义理”而展开的,并形成了“象数派”与“义理派”两大主流,而且在经学衰微之后,易学仍获长足发展,并在现代呈兴盛之势。



第五章 易学与伦理学

清代经学大师皮锡瑞在其《经学通论》中说道：“读易者当先知伏羲为何画八卦，有何用处？”^① 并认为“画卦之功，首在厚君民之别。故曰，上天下泽，履。君子以辨上下，安民志。”因此说圣人之旨即在于“作易垂教，所以理人伦而明王道之义”^②。这种认为易学是圣人“作易垂教”的观点实际上并不是皮氏个人的私见，而实为历代学者的共识。早在西汉初，陆贾即讲：“先圣仰观天文，俯察地理，图画乾坤，以定人道，民始开悟，知有父子之亲，君臣之义，夫妇之道，长幼之序。于是百官立，王道乃生。”^③ 清代《四库全书总目》也云：“故易之为书，推天道以明人事者也。”因此，虽然《周易》原为一部卜筮之书，涉及到许多占问、鬼神之类的原始迷信的问题，但它又并非一般的筮书，尤其是经过《传》的阐释发展之后，对于鬼神之类它大都是虚晃一枪，并不深究，而把注意力集中于世事人伦上。《说卦》认为，作《易》者的基本思路是：“幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”由神明、天地、阴阳而及道

① 皮锡瑞：《经学通论》，中华书局 1954 年版，第 2 页。

② 同上书，第 4 页。

③ 陆贾：《新语·道基篇》。

德、理义、性命,正反映了其“推天道以明人事”,或者说天道、人事相统一的思路。

一、易学中的人道关怀

《周易》虽然具有大量论述“天道”问题的内容,但人道实才是它关注的中心所在,所以说“作易者,其有忧患乎”。由忧患而思天下之和谐,而思一人伦秩序之建立,而思探求一安身立命之道,这实为作易者的用心之所在。

《周易》中固然也涉及到许多祭祀鬼神、占筮卜问的内容,但在作《易》者那里,隆重的祭礼、繁琐的程序是不重要的,重要的是对待神灵的那份诚敬之心。对此,李鼎祚道:“鬼神害盈祸淫福善,若人君修德,至诚感鬼神,则黍稷非馨,明德惟馨,故观盥而不观盥,飨其诚信也,斯即‘东邻杀牛不如西邻之脔祭,实受其福’之义也。”^① 杀牛以祭是盛祭,而脔祭则为薄祭,为何盛祭不如薄祭?关键就在于心的诚与不诚了。盛祭盛的只是供品,其心未必很诚;薄祭虽供品菲薄,但用心诚敬。吉凶与否取决于人自身的诚敬与否。在这里,鬼神实际上已被虚置了。诚贵在出于内心,因而《周易》讲“孚”时往往又加上一个“中”字,为“中孚”。益卦讲:“有孚惠心,勿问元吉:有孚惠我德。”有了“中孚”之心,甚至连卦也无须占了。因此说,表面看来,《周易》重祭祀,重神灵,而实际上则是重人事,重道德。

人道所由以建立的根据,所由以评判的标准是什么呢?在《周易》看来,这就是天道,天道即为人道之源,为人道所要效法的榜样。由天道以立人道,这就是《周易》“推天道以明人事”之旨。

^① 李鼎祚:《周易集解》。

《观·彖》云：“观天之神道，而四时不忒；圣人以神道设教，而天下服。”所谓神道，或解释为“神明之道”，或解释为“自然之道”。所谓“神道设教”就是以神道对人民实施教化，以建立一个等差有序而又和谐相得的社会秩序。“神道设教”是以天道（自然之道）为依据的，同时又体现出鬼神的意旨，而其本质乃是有益于整个社会安定、发展的道德之道即人道。《易传》探讨了天地万物的终极根源以及人类社会的起源问题，从而论证了人类社会建立伦理道德秩序的必然性和必要性，为人道的建立和存在确立了基础。如《系辞》说：“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉。”《序卦》说：“有天地，然后万物生焉，盈天地之间惟万物。……有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼义有所错。”勾勒出了人类社会的起源以及国家、道德意识产生的历史。在《易传》的作者看来，整个人类社会以及人类所赖以生存的客观世界，都是遵循天道而产生的，有其产生和存在的必然性。《系辞》云：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。……乾以易知，坤以简能；易则易知；简则易从；易知则有亲，易从则有功；有亲则可久，有功则可大；可久则贤人之德，可大则贤人之业。”“天尊地卑”这一自然之道成了“贵贱位矣”的根据，乾的“易知”，坤的“易能”最后造就了“贤人之德”和“贤人之业”，这就使得亲亲、尊尊等纲常伦理的道德体系，有了天经地义的原则。

《说卦》云：“昔者，圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。”阴阳、刚柔、仁义并举，意在表明天地自然之道与人道是一致的，它们都是普遍的“道”的不同体现。所谓“一阴一阳之谓道，继之者善

也,成之者性也”,正是天地人三才之道及其关系的说明。换言之,人道之仁与义,正是天地阴阳刚柔之道的表现。天地之道从其用来说,就是“德”。《易传》十分强调人的德行与天地相配,即所谓赞天地之化育。《文言》曰:“夫大人者,与天地和其德,与日月和其明,与四时和其序,与鬼神和其吉凶。……君子以成德为行。……君子学以聚之,问以辨之,宽以居之,仁以行之。”作为一个仁人君子,其行为规范理应效法天道,培养一种无私而高尚的品德。方东美对《易》理所蕴涵的“德合天地,止于至善”的启示,作过精妙的阐发,他说:如果我们在评价心性的善恶前,能先将心理的全部历程作一种纵贯观察,便可得到很重要的结果,那就是由天地生物之仁心来推测人心之纯善,更从人心之纯善,我们可以进一步欣赏赞叹人性之完美。

在《周易》看来,天道表现为一种绵延不绝、生生不息的大化之流,“生生之谓易”(《系辞》),“天地之大德曰生”,“天地之道恒久而不已也”。在它看来,宇宙的存在不是僵死的,天地万物之间也不是漠不相关的,宇宙乃是一具有无限生机的有机整体,是一连续创造活动的展开,其间万事万物彼此感通,相依而存,所谓“天地交而万物通也”,“天地感而万物化生”。而且,在《周易》那里,此生生不息的大化之流并不是一种盲目无序的“意志冲动”,它的存在和发展都是和谐有序的,有着自身固有的规则秩序,即所谓“天尊地卑,乾坤定矣”,“乾道变化,各正性命”。更重要的是,在《周易》的眼中,天道的运行也并不是一种机械的冷冰冰的存在,而是体现了一种伟大的德性。它看到“天地感而万物化生”,“保合太和,乃利贞”,而“天地不交,而万物不兴”。正是天地有则有序的存在和运动生养着世间万物,万物都恃此而存,此实为一种了不起的品德。故曰,“天地之大德曰生”,“日新之谓盛德”。由对这种天地之德的肯定,《周易》进而提出了效法天道的要求,天地以其德覆养着万物,圣人亦应效法此德以覆养万民,故《易》称:“大人者,与天地合

其德，与日月合其明，与四时合其序”，“圣人久于其道，而天下化成”。由此，对天道的认识就构成了人道的基础。由此可知，《周易》视野中的天道，显然并不仅仅是客观的、物理性的自然之道，而同时也是有着强烈人文色彩的道德之道，是道德性的存在。虽然《周易》惊叹于天地的有物有则，但它并没有进而追求天地“有物有则”的所以然之理，而是由这种“有物有则”覆养万物的功能性而赋予天地一种伟大的德性，并以之作为人世所要效法的对象。张君勱曾论述中国哲学的主要观念，列举了十一项，其中首项是“至善”的观念。他解释说：《易经》与《大学》中含有至善的观念。至善乃宇宙的第一原则。《易经》的首卦称为“乾”，其中含有四种赋性：元、亨、利、贞。就作为最高的整体而言，宇宙建立在规律、相续及扩延的基础上。这表示善存在于整个宇宙之中——物性及人性中都有善的存在。现代新儒家的代表人物唐君毅、牟宗三等也均认为“天道性命通而为一”是儒家形而上哲学的一贯思想，唐君毅认为中国自然宇宙观的最大特征正是视自然本身为含美善价值者。在对自然宇宙及其与人文精神的关系作玄观反省时，唐君毅说：贯于自然宇宙中者，实自始为一超越物质世界或使物质世界自己超越之原理或道或生命精神世界在不断显现。以易理言之，乾道的元、亨、利、贞之德，与相对应于人文精神的仁、义、礼、智之德，便是贯于自然宇宙中的原理的一种表现。总之，人类生活的社会之序即源自于天地运行之序，人之德即源自天之德，人道与天道紧密相关。

以自然之道(天道)作为道德之道(人道)的依据，或者说，将道德之道上求于自然之道，乃是中国传统文化的一大特点。这在作为中国传统文化两大流派的儒、道两家，以及作为先秦时显学之一的墨家思想中都有着鲜明的体现。

作为礼乐文化提倡者的儒家，他们在论证礼乐的合理性时即往往援引《周易》中所提出的自然之道。《礼记·乐记》云：“礼者，天

地之别也”，“乐者，天地之和也”，“礼乐之极乎天而蟠乎地，行于阴阳而同乎鬼神”。而在儒家，礼乐实即是一种理想人伦秩序的表征，故《礼记》曰：“礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知”，“乐者，通伦理者也”。这种以天道证人道，或以天道要求人道的思想，实为儒家的一贯主张，从孔子的“巍巍乎，惟天为大，惟尧则之”，到孟子的“诚者，天之道也，思诚者，人之道也”^①，以及荀子的“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶”^②，莫不反映了这一点。这种精神在历代儒者说易的态度中也得到了体现，皮锡瑞即讲贾谊、董仲舒等“汉初大儒，其说易皆明白正大，主义理，切人事，不言阴阳术数”^③。现代大儒方东美也认为，《易经》一书，最可贵的教诲乃在促人振作精神，迁善改过，所谓“复，其见天地之心乎！”正是一语中的，因为天地之心，即是生生之原，我们一旦能将生命投入这大化流衍，便能与大道浩然同流，自强不息，进而乐观奋斗，止于至善……实际上，《周易》作为被历代儒者所重视的众经之首，它在很大程度上启示了并体现着儒家的诸多内在精神特质，其相通相合实乃自然之事。

作为中国传统中的诸子百家之一，并对中国民间社会有着极大影响的道家，虽然他们在关于“德”的内容及其性质上与儒家迥然相异，但在把“德”的根源上求之于天道这一点上，儒道两家并无不同。老子的“道”作为“天地之根”、“万物之始”，是天地万物赖以产生存在的根据，同时也是人赖以“全生立命”的基础。在老子的哲学中，人与“道”、“天”、“地”并列而为“域中四大”，其地位和价值是很高的。但人应如何才能保持这种地位和价值呢？老子认为就

① 《孟子·离娄》。

② 《荀子·天论》。

③ 皮锡瑞：《经学通论》，第18页。

要“唯道是从”，体道而行，效法道的伟大德性。老子讲：“孔德之容，唯道是从。”^① 苏辙解释道：“道无形也，及其运而为德，则有容矣。故德者，道之见也。自是推之，则众有之容，借道之见于物者也。”^② “德”即是“道”的显现和本性，宇宙万物皆由道而生，自然也都体现了“道”之“德”。在物便是物的本性，可称之为“物之德”；在人，便是人的本性，可称之为“人之德”。可见，“人之德”直接体现了“道之德”。老子认为，人也只有体现了道，才能具有一种真正的德性，此亦即道所表现出来的“上德”、“广德”、“玄德”。老子认为“上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。”^③ 真正体现了道、具有了“上德”的人，不矜夸，不炫耀，不自以为是，也不自觉其有德。老子认为，道“万物恃之以生而不辞，功成而不有，衣养万物而不为主”^④，对万物“生而不有，为而不恃，长而不宰”^⑤，纯然至公，毫无私意。体现了“大道”的“上德”之人自然也应是如此，廓然大公，体道而行，无私心，无私意，无私情。《系辞》云：“鼓万物而不与圣人同忧”，这是讲天道是无意志、无感情的，然而天道所成就的事业最伟大。《老子》也说：“天地不仁，以万物为刍狗，圣人不仁，以百姓为刍狗。”^⑥ 推崇那种不扰民而让民自由自在地生活的圣王。由此也可看出，“神道设教”明显地包含有无为而治的思想，这与道家学说是有其一致性的。

儒道之外，先秦时与儒家并称为“世之显学”，并受到孟子不遗余力的批判的墨家同样讲“以天为法”^⑦，取法天志。在墨家看来，

① 《老子》，第二十一章。

② 苏辙：《老子解》。

③ 《老子》，第三十章。

④ 《老子》，第三十四章。

⑤ 《老子》，第三十八章。

⑥ 《老子》，第五章。

⑦ 《墨子·法仪》。



天不仅是宇宙间一切价值的创造者,而且它本身就具有崇高的品德,“天之行广而无私,其施厚而不德,其明久而不衰”^①,“兼天下而爱之,撝遂万物而利之”^②。而天所体现的这种伟大德行,也正是人所应效法的。所以说要“以天为法,动作有为必度于天”^③,凡“顺天之意”即符合天之原则者,即“谓之善”,凡“反天之意”即不符合天之原则者,即“谓之不善”。^④ 在这里,虽然其“天”的具体含义与《周易》有所相异,但其效法于天的精神无疑却是相通的。

《周易》中所体现的为儒、道、墨等各家所共有的这种“推天理以明人事”的思维模式,对中国传统文化精神的影响是深远而广泛的,而其最为典型而集中的表现则莫过于“天人合一”的理想价值追求,它集中地体现了中国传统哲学和传统文化所特有的价值追求、价值理想及价值尺度。天人合一是人作为主体而与道体统一后所具有的一种精神状态或生活态度,是人所希求达到的一种最高的精神修养境界,一种“万物与我为一”^⑤、“上下与天地同流”^⑥的圣境。在这种境界中,天道下贯人性,人性上达天道,上下通达,天人合一,它给人提供了一个完整的、始终如一的“终极关怀”体系,提供了一套可以替代宗教信仰的最高信念、理想系统,成为指导人生的价值判断和选择的有效准则,故历来为士人们所津津乐道。

但这种价值观的负面影响也是很明显的。首先,在这种思维观念中,“天”往往被打上浓重的道德色彩,客观的、物质的“天”的观念被排除在人们的视野之外,这已被认为是中国的知识论和科

① 《墨子·法仪》。

② 《墨子·天志中》。

③ 《墨子·法仪》。

④ 《墨子·天志中》。

⑤ 《庄子·齐物论》。

⑥ 《孟子·尽心》。

学技术不得发展的重要原因。同时,人道向天道的靠拢或说统一,使得社会政治和伦理制度等也被理解为无非象征终极法则的天道观念的延伸,并被赋予了道德主义的色彩。中国历史上伦理政治合一传统的形成与这种天道价值观是有着密切联系的。而且,天道是恒久而稳定的,这就必然导致对以此为准则的人道的价值形态和价值观念理解的单一化和凝固化,使得其难以适应复杂多变的甚至多元化的社会现实,使其因狭隘僵化而变得不近人情。在董仲舒的“天不变,道亦不变”的论述中,实即已透露了这一可能。

二、易学中的重德思想

中国传统文化向来被认为是一种安身立命之道,德性修养乃是其所关注的重要内容,而在人自身的人格修养之外,万事万物往往也被赋予了一种道德的色彩,从而呈现出一种浓重的重德的倾向。这一倾向在《周易》中同样有所反映。《帛书周易·二三子问》说“德与天道始”,《要》篇说“无德则不能知易”。“德”被认为是与天道同等重要的根本因素,是人之成为人的根本。《象》基本上是通过卦象的分析来阐扬卦德,此德也即是天地之大义,是流行于宇宙间的基本法则。《象》尤其是《大象》,则进一步通过卦爻之象或卦德,来阐明君子的成人之德。《坤·文言》云:“直,其正也;方,其义也。君子敬以直内,义以方外,敬义立而德不孤。”“敬以直内”是以敬来契会自身的内在生命之根源,通过切实笃厚的工夫来立己,来神会形上之大道;“义以方外”,是以义来挈矩随顺身外的世界,不同流合污,不违犯人伦之大常、天地之大义。这里从道德修养、伦理实践两方面对人的德行提出了要求。崇德修己,在《周易》中乃君子立身处世的基础。《系辞》云:“子曰:‘君子安其身而后动,易其心而后语,定其交而后求,君子修此三者,故全也。’”《周

《易》认为，只要有了崇高的道德，就将无往而不吉。《离·六二》曰：“黄离，元吉。”《象》云：“黄离元吉，得中道也。”六二因得中道之美德，故大吉。《讼·六三》曰：“食旧德，贞厉，终吉。”只要守着旧日的美德不丢失，就能虽厉而终吉。美德可以使人逢凶化吉，转危为安。崇尚道德有吉，反之，自然有凶。如《恒·九三》曰：“不恒其德，或承之羞，贞厉。”九三由于不能恒久地保有美德，所以必将自取羞辱，遗恨无穷。有德与否，已成为判断利与不利、吉与不吉的根据。

而实际上，在《周易》的经之本文那里直接表明“利”与“不利”乃是建立在德义基础之上的。在早期运用《周易》占筮的过程中，甚至出现过“见利忘义”、把占筮之学当做谋取个人福利的工具的情况。所以孔子才强调其研易的目的与巫史是“同途殊归”^①的。例如通行本《蛊·上九》云：“不事王侯，高尚其事。”《象》云：“‘不事王侯’，志可则也。”表达的是对经文之意的一种称许。但帛书此爻经文却作：“不事王侯，高尚其德，凶。”与《象传》正相反对。由此可见，《传》是从嘉许德义的角度对经文予以了重新诠释，为了达此目的甚至不惜对经文断章取义。又如《左传》宣公六年载：“郑公子曼满与王子伯廖语，欲为卿。伯廖告人曰：‘无德而贪，其在《周易》《丰》之《离》，弗过之矣。’”王子伯廖对郑公子曼满的贪权嗜位深恶痛绝，认为曼满“无德而贪”。其实，《丰·上六》曰：“丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人，三岁不覿，凶。”只是勾画出一幅房屋高大、庭院遮蔽，室内无人的败落家庭的景象，并没有说主人“无德”。伯廖引用时，从具体景象中抽绎其义，由其高大其屋而见其贪，贪即无德。实际上这是基于自己的道德观念做出的批评，是有意识地从卦辞中抽象其道德意义。因此可以说，通行本《易》十翼之作，乃是后世儒者予以德义化的结果。在由经到传的解释过程中，宗教

① 帛书《要》。

的神秘成分让位于以德义为中心的实践理性成分,《周易》也由一部卜筮之书发展为一部宣扬德义之书。

《周易》的德义化与当时重人事、重德性修养的整个时代风气是分不开的。与殷商重鬼神、重天命的观念不同,周人对人事、对自身的德性予以了更多的注意。周公在总结了商王朝灭亡的教训后,告诫年幼的周成王,“我不可不鉴于有夏,亦不可不鉴于有殷”^①,提出“继今之嗣王,则其无淫于观、于游、于田,以万民惟正之供。吾皇曰:今日耽乐,乃非民攸若,时人不则有愆”^②,这里强调的乃是对自身行为的修养。春秋时人更提出了“天道远,人道迩”^③、“吉凶由人”^④、“祸福无门,惟人所召”^⑤的观点,认为“皇天无亲,惟德是辅”^⑥、“鬼神非人实亲,惟德是依”^⑦,这表明人们已摆脱了对鬼神及天命的依赖,而把自己的命运更多地寄托于自身的努力,尤其是自身的德性修养之上。这种社会风气对《周易》的德义化无疑起到了催化的作用。

《左传·昭公十二年》载:“南蒯之将叛也,枚筮之,遇坤之比,曰:‘黄裳元吉。’以为大吉也,示之服惠伯,曰:即欲有事,何如?惠伯曰:吾尝学此矣,忠信之事则可,不然比败。……筮虽吉,未也。”惠伯认为吉与不吉,与人的德性密切相关,筮虽吉,然而无德于内,则虽吉而实未吉。由此可知,在惠伯之前,人们即已开始了“观其德义”的解易实践,把卜筮之利否与人的德行联系起来考虑。这也说明“德义”的观念已深入了《周易》占筮的具体运用过程中。《左传·襄公九年》载,穆姜作乱,临死前得吉占,然而自认为无德以随

① 《尚书·召诰》。

② 《尚书·无逸》。

③ 《左传·昭公十八年》。

④ 《左传·僖公十六年》。

⑤ 《左传·襄公二十三年》。

⑥⑦ 《左传·僖公五年》。

“元亨利贞”，所以自知必死。这也再次说明“德义”的观念已深深地融入占筮的解释过程中。

在《周易》德义化的过程中，儒者，尤其是孔子等人的作用是不可忽视的。《史记》说“孔子晚而喜易，……读《易》韦编三绝。”帛书《要》也说“夫子老而好《易》，居则在席，行则在囊”。由此可见孔子是很重视《易》的。《论语》载，“子曰：南人有言：‘人而无恒，不可以做巫医。’善夫，‘不恒其德，或承之羞’。子曰：‘不占而已矣！’”^①“子曰：加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”^② 这两则语录说明，孔子把《周易》视为一种蕴涵着人生哲理的书籍，学习它可以提高道德修养，少犯错误。孔子对易学的主要贡献即是把“德义”作为一个最重要的基本原则融入《周易》的解释过程中，使人将趋利的占筮活动转变为以德义立身的伦理实践、境界提升和哲理阐发。这种态度对《周易》从占筮之书演化为儒家经典著作是一个关键性的转折。经他的揭示并以他的儒家创始人的影响，他的后学对此予以继承和发展，终使《周易》成为一部宣扬德义之书，并对中国的传统文化发展起到了巨大而深远的影响。

《周易》阐扬德义思想的同时，也对德、义、利三者的内涵及其之间的关系作了深刻的论述。义利问题是中国古代价值观的核心问题，为历代思想家所重视，而他们所思考的核心大都在于如何把义利沟通起来。在这点上，易学与传统文化的基本精神是一致的。《系辞》讲：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位曰仁，何以聚人曰财；理财正辞，禁民为非曰义。”这里把利纳入义的内容中予以规定，“财”本“利”之一义，但“财”并不是“义”，“理财正辞，禁民为非”之治道才是义。离“义”而谈的财利并不是真正的“理财”，只有“以美利利天下”，“利物和义”才是真正的“理财”。这里体现

① 《论语·子路》。

② 《论语·述而》。

了一种以天下之公利为义的思想,与儒家的观念是相一致的。《乾·文言》说:“利贞者,性情也。乾始能以美利利天下,不言所利,大矣哉!”“以美利利天下”、“不言所利”之利正是公正无私、蹈义而行的普遍之利。这种“利天下”的精神也正是天道伟大德性的一种体现,为人道所应效法。《乾》《坤》之《彖》,对“乾元”、“坤元”构建世界的德性作了极大的铺陈和阐发:“大哉乾元,万物资始,乃统天。……乾道变化,各正性命,保和太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁”;“至哉坤元,万物资生,乃顺承天。坤厚载物,德合无疆。含弘光大,品物咸亨”。乾元、坤元创始并维护着此世界的存在和运行,并给予其以和谐与美满之秩序,此实为一种无比崇高的德性。而所谓“物庶”、“咸宁”之福利实乃“各正性命,保和太和”的结果,因有其德性而有其福利。乾坤为“易之门”,乾坤之德自然也是宇宙之根本,而应为人所重视。所以帛书《昭力》篇说“其将取利,必先其义以为人次”,以义取利,先义后利,正反映了与儒家“见利思义”相一致的精神。

对个人而言,道德的修养,伦理的实践也不仅仅是为了人格的提升,德义可以致用,且必须予以致用,由此才能协调身心、合同内外,达到真正的圣人境界。依照《易传》,义与利、道德与功业在根本上乃是一致的,统一的;以道德建立功业,以功业完善道德。《文言》说:“君子进德修业。忠信所以进德也。修辞立其诚,所以居业也。”《系辞》则云:“富有之谓大业,日新之谓盛德。”又云:“精义入神,以致用也。利用安身,以崇德也。”所以说“夫易,圣人所以崇德而广业也”。明确表达了由己而人、由德而业以及德与业相辅相成、相统一的思想。《系辞》所谓圣人仰观俯察,作物制器,实际上正是讲圣人在上通神明之德的基础上,穷神知化,以为民谋福利。对人道、对现实生命的切实关怀和保障,才是德义内涵中最为重要的。所以现代新儒家代表人物徐复观说:《易传》言道德,外在的意义较重;其好处为重知识,重事功。现代新儒家的鼻祖熊十力也十

分崇扬“乾元健德”的思想，他结合《系辞》中的“天地设位，圣人成能”的说法，进一步阐发人们当体认、效法“乾元健德”以建功立业的道理，认为：《系辞》曰“圣人成能”，此《易》之大义也。人能未进，无以显天德也。侈言天德只虚寂，而使人法之，以为享受自足，而忽视现实生活，不能强进智力以裁成天地，辅相万物，备物致用，以与民群共趋于富有日新之盛德大业，是健德遏绝，而乾元性海有枯竭之患也。

儒家孔子说过，“修己以安人”，“修己以安百姓”^①，《尚书·大禹谟》、《左传·文公七年》也讲“正德，利用，厚生”，这与易学“德博而化”（《乾·文言》）的观念无疑是一脉相通的。通过后人的继承与发扬，这种思想对塑造中国传统士人的精神和品格起到了极为深远的作用。

德性是“求在我者”之事，是“求则得之，舍则失之”的，但功业却在一定程度上是“求在人者”之事，是“求之有道，得之在天”的。因此，对个人而言，道德与功业难免会发生脱节。此时应何去何从呢？《文言》说：“为易乎世，不成乎名。遁世无闷，不见是而无闷。乐则行之，忧则违之。确乎其不可拔。”明确指出不可为迎合世道而丧失本性，不允许弃道求荣。坚持在人生的道路上，永远把德操作为不能动摇的根本。这与孔孟坚决反对“枉道以从势”及其“志士仁人，无求生以害人，有杀身以成仁”^②、“得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”^③的大丈夫精神无疑也是息息相通的。功业固然是值得重视和珍惜的，但功业的建立必须以有“德”为前提。对于那些不能及时“以成德为行”的人，《周易》提出了告

① 《论语·宪问》。

② 《论语·卫灵公》。

③ 《孟子·滕文公》。

诫：“天地不交，否。君子以俭德辟难，不可荣以禄。”（《否·象》）“不可荣以禄”，是说对德性达不到要求的人不能使他得到爵禄，为官者要以俭德为先决条件。德性修养不够，还不具备出世作为的条件而硬要有所作为，则结果是坏的、是凶的。如果“薄德”而身居要位，其结果更坏，故《系辞》说：“德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重，鲜不及矣。《易》曰：‘鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。’言不胜其任也。”在“德”与“功业”之间，前者具有更为基础和前提的地位，所以当功业与“德”发生矛盾时，人们所应坚守的，只能是“德”而不是“业”。“德”才是衡量和判定人生价值的最终准则。

以“德”来衡量和判定人生的价值，实为中国传统文化的一贯特色。儒家承认人在宇宙中有一尊贵的地位及崇高的价值，高扬于其他生物之上。故其有“天地之性人为贵”及人“最为天下贵”之语^①。但在儒家看来，人之地位和价值并不在其“有气、有生、又知”，而在于“有仁有义”^②，即具有一种自觉的道德意识。孟子讲“人人有贵于己者”，而此人之所贵之处即是“仁义礼智”之心。儒家看人的切入点，不在于其是生理学的存在，而在于其是伦理的存在。故在儒家看来，庶人与圣人之别，小人与君子之分，不在其官位的高低、权势的大小，而在于其品质的高下、德性的有无。故对于有道德的人来说，不论其才智、地位、权势如何，都有其崇高的尊严和价值，都应受到人们的尊重。后世习易者，宋儒尤其注重发挥义理、阐扬德性的一方面，如周敦颐《通书》第三十一条即引《易》乾卦象辞“乾乾不息”、损卦象辞“惩忿窒欲”、益卦象辞“迁善改过”等，以说明君子修诚之功夫。

但在重德义这一大的原则之下，易学与儒家的正统观念又有

①② 《荀子·王制》。

着些许的差异。在儒家的正统观念中,义是把人与动物区分开的标准,是人之为人的根本属性,因此是人生的真正价值。同时,德性也是划分人的等级的标尺,是君子与小人的区别所在。所以孔子讲,“君子义以为质”^①,“君子喻于义,小人喻于利”。正因为此,在某种情况下,为了维护自身的道德生命,杀身成仁,舍生取义就被儒家认为是必要的,故孔子有“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁”^②之语。这其中无疑包蕴着孔子的献身精神,但同时也意味着在“仁”(人的美德)和“身”(人的机体)两者之间,孔子更为看重的是仁,是“崇德”。

对于人生,《周易》中有一节颇为重要的提示:“尺蠖之屈,以求伸也;龙蛇之蛰,以存身也;精义入神,以致用也;利用安身,以崇德也。”这里,尺蠖之屈,龙蛇之蛰,都是为了“安身”、“存身”,体现为一种明显的重视生命的倾向。基于此,《周易》郑重提醒人们“居安思危”:“君子安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱,是以身安而国家可保也。”同时,人的自然欲求,如饮食等也得到了一定程度的认可和重视,《需·象》讲:“云上于天,需。君子以饮食宴乐。”程颐注曰:“怀其道德,安以待时,饮食以养其气体,宴乐以和其心志,所谓居易以俟命矣。”^③《明夷·象》云:“君子以行,易不食也。”也就是说,君子崇德之涵养,并非超脱于人事,只要如《大壮·大象》所说“君子以非礼弗履”,能够发乎情而止乎礼即可。由此可知,在《易》中,“安身”作为崇德广业的首要前提而得到重视。这和孔子杀身成仁的要求相异,而更近于老庄的“重生”、“全身”的思想。由此也可见《周易》所受道家的影响,也无怪乎《周易》会与《老》、《庄》并列而为“三玄”之一了。

①② 《论语·卫灵公》。

③ 程颐:《伊川易传》。

三、易学中的人格修养

在中国人的传统人格形态中,既有着“威武不能屈,贫贱不能移,富贵不能淫”、“仁以为己任”、“自强不息”的阳刚形态,又有着“不敢为天下先”、“知雄守雌”的阴柔形态。在《周易》中,对这两种人格形态都有着十分鲜明的论述,乾卦与坤卦则分别是这两种不同人格的典型体现。

《系辞》说:“夫乾,天下之至健也,德行恒易以知险。”《乾·彖》说:“天行健,君子以自强不息。”乾为纯阳之卦,奋斗有为,至为刚健,为君子创业、排险所应效法。《需》卦道:“利涉大川。”《彖》云:“险在前也,刚健而不陷,其义不困穷矣。”认为只要有刚健的人格,即使遇险也不会陷入困穷。不仅如此,这种人格对于他人同样是很有助益的。如《睽·六三》云:“无初有终。”《彖》曰:“无初有终,遇刚也。”六三因得阳刚之助而终获完满结局,“无初有终”。乾卦所体现的这种自强不息、刚健有为的精神,在《周易》中是很多的。实际上,人们之所以预测,目的就在于预知天地鬼神之道,以便采取措施,以自身的行动实现趋吉避凶的功利目标。其进一步的升华无疑就是乾卦所代表的这种积极能动进取的阳刚精神。

《周易》在强调阳刚型人格的同时,对阴柔型人格同样给予极大的关注。“坤”之《文言》曰:“阴虽有美,含之。以从王事,弗敢成也。地道也,妻道也,臣道也。地道无成而代有终也。”阴柔之美德,在于柔顺,在于含而不露,为而不恃。是人们处乱世之时以全身的一种品格。《明夷》卦云:“利艰贞。”《彖》曰:“明入地中,明夷,内文明而外柔顺,以蒙大难,文王以之。”“明夷”,象征光明殒伤的黑暗之世。《周易》认为,处此世道,只有像当年周文王那样,内怀文明之德而外示阴柔人格,才能度过此艰难之世。《明夷·六二》

曰：“六二之吉，顺以则也。”“颐”六五爻《象》说：“居贞之吉，顺以从上也。”表达的都是同一个意思。

由以上论述可知，在《周易》看来，阳刚型人格和阴柔型人格之功用不尽相同，阳刚型利于除险去厉，阴柔型利于处乱以全身，二者对人的功用各有千秋，但都是世人所不可或缺的。在推崇二者的同时，《易》又进一步强调刚柔兼济的作用。如《鼎·上九》曰：“鼎玉铉，大吉无不利。”《象》曰：“玉铉在上，刚柔节也。”认为只要刚柔相互调节并用，就必定大为吉祥。

《周易》强调个体的“自强不息”、“进德修业”。然而就其内容整体来看，其人格理论很难以“刚健”或“自强不息”来简单地加以概括；在刚柔相济、健顺相辅的内容之外，也还有着大量卑弱自处、避世保身的重要内容。在刚健型和阴柔型两种人格特征之间，《周易》似乎更重视强调柔顺、谦卑的阴柔型人格。这大约是受了老子“弱者道之用”阴性文化思想的影响。《乾·文言》提出了“潜龙之德”，“初九曰：‘潜龙勿用。’何谓也？子曰：‘龙德而隐者也，不易乎世，不成乎名，遁世而无闷，不见是而无闷，乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。’”借潜龙的“德”，描绘出一个避世隐者的形象，这与老庄笔下的圣人、真人的形象极为相似，与孔子“人不知而不愠，不亦君子乎”的思想也同样吻合。这种思想发展到魏晋，被嵇康高度概括为“达则兼善而不渝，穷则自得而无闷”^①，成为中国古代知识分子的典型性格特征之一。

《谦·彖》道：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦，谦尊而光，卑而不可逾，君子之终也。”认为谦卑乃天地之道的体现，人守之则吉。故《谦·彖》曰：“谦谦君子，卑以自牧也。”对人、尤其是对那些有功勋的大人、君子们提出了要以谦自守的要求。《谦·九三》曰：“劳谦君子，有终吉。”功勋卓著

① 嵇康：《与山巨源绝交书》。

者，本应受人嫉恨，但若谦待人，人则更敬重之。《象》曰：“劳谦君子，万民服也”，能受到大众的爱戴和拥护，自然能平安无恙，始终吉利。

《周易》指出，在施恩惠于下属时，最忌的就是居德自傲、盛气凌人。《象传》曰：“泽上于天，夬。君子以施禄及下，居成德则忌。”又说：“地中生木，生，君子以慎德，积小以高大。”要君子切勿以有功有德自居，由此方能积小成大，积善成德。如若居功自傲，则只能带来自身的悔恨。《乾·上九》曰：“亢龙有悔。”《文言》解释道：“上九曰：‘亢龙有悔。’何谓也？子曰：‘贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。’”《小象》也道：“亢龙有悔，盈不可久也。”自傲者必将因倨傲而失去人们的支持和爱戴，从而盈极而亏，走向个体的毁灭。《乾》反对“亢龙”，就是因为它高自标置，“‘亢’之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧”，不懂得谦逊之道。这种态度和老子“自见者不行；自是者不彰；自伐者无功；自矜者不长”^①的思想无疑是一脉相通的。

在强调谦逊之外，《周易》同样重视一种“君子终日乾乾”、戒惧警惕的态度。在《周易》看来，不论身处逆境还是顺境，不论出现意外还是平安无事，戒惧警惕的态度都是不可或忘的。《乾·九三》曰：“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。”这是强调刚健者处太平无事时的戒惧警惕；《履·九四》曰：“履虎尾，愬愬，终吉。”这是强调身处危险时的戒惧警惕。《既济·六四》曰：“濡有衣袽。”《既济·象》曰：“君子以思患而豫防之。”这是强调大功告成之日的戒惧警惕，以防患于未然。与戒惧警惕的态度相应和，《周易》也提醒人们要注意不断地反省。《履·上九》云：“视履考祥，其旋元吉”，认为只要善于回视自己的过去，时时考察自己以往的祸福得失，就必能获得大吉之利。《蹇·大象》曰：“蹇，君子反身修德。”反身内省，修美道德，这

^① 《老子》，第二十四章。

同样是君子在遇到艰阻时所应有的行为准则。这里反映出的内省型人格在儒家那里也得到同样的重视,孟子曰“反求诸己”,曾子曰“吾日三省乎吾身”,孔子也道“见贤思齐焉,见不贤而内自省也”,都对反身修德持一种肯定的态度。宋儒程颐引孟子“行与不得者,皆反求诸己”来注解《蹇》卦,认为“君子之遇艰阻,必反求诸己,而益自修”^①,强调身遇险难时当更加自勉,崇德修己。

《周易》所提出的这种谦卑、戒惧警惕、反身修德的思想对后代士人的人格修养影响是很大的。这在清代大吏曾国藩的处世态度中可略窥一斑。曾国藩写道:“观《易》之道,察盈虚消息之理,而知人不可无缺陷也。日中则昃,月盈则亏,天有孤虚,地阙东南,未有常全而人不缺者。……是故既吉矣,则由吝以趋于凶;既凶矣,则由悔以趋于吉。君子但知有悔耳。悔者,所以守其缺而不敢求全也。小人则时时求全;全者既得,而吝与凶随之矣。众人常缺,而一人常全,天道屈伸之故,岂若是不公平?……故兄(曾国藩)但求缺陷。”^②他担心会因满盈而招致凶吝,故一再告诫,“盛时常作衰时想,上场当念下场时”^③,“家门太盛,常存日慎一日而恐其不终之念,或可自保。否则颠蹶之速,有非意计所能及者”^④。这种“但求缺陷”、“盛时常作衰时想”的思想无疑正体现了中国古人处世态度的一大特征。

作为受到历代士人推崇的圣贤书之一,《周易》中的人格理论是极为丰富的。但需要指出的是,这种人格修养理论的形成并不是基于一种理论建构的兴趣,而是基于现实的、安身处世的需要,具有极大的现实性品格。它重当时当下当世的践行,而不重概念范畴上的分析,体现了中国传统文化实践理性的一贯特色,而与西

① 程颐:《伊川易传》。

② 《曾国藩全集·家书(一)》,岳麓书社1986年版(下同),第78页。

③ 《曾国藩全集·家书(二)》,第886页。

④ 同上书,第22页。

方的纯粹理性精神相异。

四、易学中的社会伦理思想

完善自身的品德,成就一种思想人格,是《周易》、儒家乃至整个中国传统文化的一贯追求。在儒家那里,道德性、人格世界虽已有了某种独立存在价值,但同时它更具有有一种工具价值,修己是为了安人、安百姓;修身是为了治国平天下。在儒家看来,自我决不是一个独立自存的原子,自我修养也决不是一个独善其身、与他人无涉的事件。人生价值的确认不仅无须从弥漫的人际关系中摆脱出来,恰恰相反,与人伦社会建立一种和谐融洽的关系,恰是最高人生境界的一种道德要求。因此说其视角决不仅仅是内收、只指向自身的,它本身即已内含了对他者的关注。作为“仁”之体现的忠恕之道,如果说“忠”是“尽己”之事,“恕”则是对他人的态度,已是个人与他人的关系问题。古人训“仁”为“二人偶”,正含有此意。而且儒家所论之人也不是抽象的人、概念的人,而是此时此地生活于一定的社会关系、人伦秩序中的人。人不能脱离一定的人伦关系而存在,其忠孝仁义之情也必得在君臣、父子、朋友等具体的关系中,在事君、事亲等具体的实践中体现出来。而此事君事亲的过程也即自我完善的过程。所以说,儒家哲学的性格是实践的,“它的出发点或进路是敬天爱民的道德实践,是践仁成圣的道德实践”^①。由此可知,自我修养的过程实即一打破自我封闭的界限而走向他人、融入社会的过程。

作为儒家经典之一,《周易》中的德性、人格修养理论与儒家思想有着诸多内在精神上的一致性。因此可以说,易学固然重视人

^① 牟宗三:《中国哲学的特质》,台湾学生书局 1980 年版,第 14 页。

道,强调德性,注重一种应世人格的培养,但这一切的目的并不在于怡心养性,自娱自乐。《坤·文言》所谓“君子敬以直内,义以方外”,正从内在的道德修养、外在伦理实践两方面对人的修身做出了要求。实际上,在中国传统的观念中,除庄子外,大都认为人是生活在一定的现实世界、人伦秩序之中的人,是无法遗世独立的。因此其强调修心养性的最终落脚点仍在于此世此生,在于一和谐的社会人伦秩序的构建。由此,现实的人际交往的原则和规范就是它所必须关注的问题之一。

世传易学的焦循说:“古之时未有三纲六纪,民人但知其母不知其父。伏羲因夫妇正五行,始定人道。……有夫妇而后有父子,有父子而后有君臣上下,于是尊卑贵贱,品物咸亨,后顺得常,而终则有始也。五行即五伦,其先民不知夫妇之宜别,上下尊卑之有等,此命限之也。伏羲教之,无论知愚贤不肖,皆知有夫妇之别,上下之等。”^① 这种认为伏羲画八卦以定人道、建人伦的观点实为历代士人之通论。而中国传统中重上下尊卑、重群体等观念于易学也可略窥一斑。

首先,《周易》强调上下尊卑的有序及各安其位的观念。《系辞》开宗明义指出:“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。”贵阳而贱阴的思想,贯穿《易传》,从而成为制定君臣上下礼义的基本道德原则。《家人·彖》论述道:“男女正,天地之大义也。家人有严君焉,父母之谓也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇,而家道正。正家,而天下定矣。”强调了父子、兄弟、夫妇等尊卑长幼之间各安其位以正家道,并由齐家而及治国平天下的政治伦理思想。《艮·大象》也说:“艮,君子以思不出其位。”这种强调上下尊卑的等级性及各安其位的思想,构成了《周易》,也是整个中国传统伦理思想的一大特征。

^① 焦循:《易通释·教》。

《未济》的《大象》阐发了“君子以慎辨物居方”的思想。《来氏易注》云：“慎辨物，使物以群分，慎居方，使方以类聚，则分定不乱，阳居阳位，阴居阴位，‘未济’而成‘既济’矣。”《未济》六爻均不当位，故辨之使各居其位则成《既济》。《既济·彖》说：“刚柔正而位当也。”在《周易》看来，只要上下尊卑有序，分定不乱，就会大吉大利。《观·彖》曰：“大观在上，顺而巽，中正以观天下。”这“上”是指九五爻，为君。以下四爻皆为阴爻，为臣，为民。九五在四爻之上，象征着君临天下，万民观仰。“顺而巽”，指观的下卦为坤，坤的卦德为顺，顺是臣对君的品德，强调臣对君要忠顺服从。巽指观的上卦，巽的卦德为逊，这是君对民的品德，要求君对臣谦逊宽厚。“中正”指九五居上卦之中位，六二居下卦之中位，是为中正，象征君和臣都各得其位，各尽其职。此正《乾·文言》所谓“居上位而不骄，在下位而不忧”者，上下各安其位而又各行其德，以此观天下，故得天下之大治。《周易》认为君贵臣贱、父尊子卑之辨是极为重要的，若辨之不清不早，就会埋下祸乱的根源，所以《坤·文言》说：“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辨之不早也。”

“辨物居方”既包括辨上下之序，也包括辨上下之德。在《周易》及传统观念中，都认为上有上之德，下有下之德，只有安其位而行其德，方能去凶趋吉。在其中，易又特别重视在下者的顺从之德，视之为他们的立身之本。《巽·彖》云：“柔借顺乎刚，是以小亨，利有攸往，利见大人。”“家人”六二爻《象》也说：“六二之吉，顺以巽也。富家大吉，顺在位也。”言弱小者只要顺应“柔顺刚”的原则，在位而顺从于在上之大人，就可亨通；相反，若违背“柔顺刚”的原则，就会有凶。《归妹》云：“征凶，无攸利”，《彖》曰：“无攸利，柔乘刚也”。该卦六三为阴，九二为阳，由于柔弱者凌驾于刚健者之上，结果自然“征凶，无攸利”。这种“柔顺刚”的原则，也正是《周易》坤道的体现，《坤·文言》曰：“坤道其顺乎！承天而时行。……阴虽有美含之，以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，地道无成，而代有终

也。”在这种对坤道的强调中，传统文化中尊阳贱阴、男尊女卑的观念也表露得明白无疑。

在《易》看来，男女因其性别的差异，其所应持守的品德也是不同的，在同一种情况下，其吉凶情况也是不同的。《恒·六五》讲：“恒其德，贞妇人吉，夫子凶。”《正义》解释道：“妇人吉者，用心专贞，从唱而已。是夫人吉也。夫子凶者，父子须制断事宜，不可专贞从唱，故曰：夫子凶也。”认为男子要因事制宜；女人则要从一而终，故其吉凶相异。李鼎祚《周易集解》引侯果释《观》六二爻辞“窥观，利女贞”云：“处大观之时，而为窥观，女正则利，君子则丑也。”又如《大过·九二》云：“老夫得其女妻，无不利。”而九五则曰：“老妇得其士夫，无咎无誉。”贞断的吉凶和贞问者的性别联系着。男女因性别不同，在社会生活尤其是家庭生活中处于不同的地位。这种在近代以来为世人所诟病的“三纲五常”的观念，在当时的人们看来则是必要而合理的。当时正相对立的儒法两家对此都持肯定的态度。

孟子提出“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”^①，这为后世儒者所继承。如朱熹即讲“三纲五常，天理民彝之大节，而治道之本根也”^②。法家韩非子也说：“臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱，此天下之常道也。”^③在男女有别、男尊女卑这一点上两家并没有什么差别。

家道普及于社会则是君君臣臣的君臣之道，具体体现就是尊君卑臣的君主主义。这是《周易》的伦理观念在政治上的延伸。所以学者说，“《周易》的政治意识是君主主义的，或者说君主主义是《周易》政治思想的中心内容”，“《周易》的君主主义思想是贯彻始

① 《孟子·滕文公》。

② 《朱子文集》卷十四，《戊申延和奏札一》。

③ 《韩非子·忠孝》。

终，经传一致的”。^①

其次，《周易》强调群体合作的力量，重视群体价值。《需·上六》说，入于险穴，偶遇不速之客三人，若敬之，得其相助，则必“终吉”。又如《解》卦曰“利西南”，《彖》云“利西南，往得众也”。因“得众”而有“利”。《蹇·上六》曰：“往蹇，来硕，吉。”此言处困蹇之时，若独自行动，必定蹇阻难行；相反，若“来就九五，与之济蹇，则有硕大之功”，即如果退而与他人并力合作，则可获致吉祥。由此可见群体合作力量之可贵。所以《系辞》道：“二人同心，其利断金。同心之言，其臭如兰。”

易学中这种重视群体合作及群体价值的观念同样为儒、墨、法等各家所共有。荀子深刻地论述了“群居合一之道”^②，认为人“力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群。”“人能群”，能组成社会，是人高于其他生物的价值所在，同时也是人类生存的基础。所以荀子讲“善群则生”，“君者，善群也。群道当则万物皆得其宜，六畜皆得其长，群生皆得其命”，故“人生不能无群”^③。实际上，儒家无论讲“克己”、“修身”，还是讲“治国”、“平天下”，着眼点都在于现实的社会（人伦）秩序。在对社会（人伦）秩序的强调中，首先即体现了一种对于社会群体的自觉认同以及使命感、责任感。“鸟兽不可与同群，……吾非斯人之徒与而谁与？”^④ 孔子认为个人总是存在于社会群体之中，作为社会（人伦）关系的承担者，个体必须自觉到他是人类群体中的一员，重视群体的价值，把实现“老者安之，朋友信之，少者怀之”^⑤ 作为人生的理想。“如有用我者，期月而可矣”、“如欲平治天下，舍我其谁”所反映的，不仅是一种对

① 吕绍纲：《周易阐微》，吉林大学出版社 1990 年版，第 216—217 页。

② 《荀子·荣辱》。

③ 《荀子·王制》。

④ 《论语·微子》。

⑤ 《论语·公冶长》。

于自身价值和能力的高度确信(而此价值也是指向社会的),同时更蕴涵了一种深深的忧世情怀。在儒家看来,真正的自我,总是具有某种自觉的群体意识和对群体价值的担当意识,他始终面对着群体并尽其义务,圣人之不同于小人者也正在于此,“盖圣人者,贵除天下之患”^①,“君子之志所患者,岂正其一身?直虑及天下千万人;小人之虑,一朝之忿,曾不惶恤其身。”^②

儒家之外,墨家主张“尚同”,法家主张“齐一”,虽然其具体内涵有别,但在突出群体价值、崇尚社会统一的意义上,二者并无不同。墨子把“兼”和“别”、“同”和“异”对立起来,主张以“一同天下之义”取代“天下之人异义”。在墨子看来,“兼爱”和“尚同”是保证群体价值的重要条件,为了保障天下大治的实现,就必须“易别”、“去异”。因为重视个体价值的结果会使社会群体“离散不能相和合”,“天下之乱若禽兽然”^③。法家重视群体的观念集中表现在其“齐一”之道上。商鞅反复讲“壹权”,讲“利出一孔”。韩非则大力申说“用一之道”,主张“一匡天下”、“一民之轨”,希望通过“一政”、“一民心”、“一功劳”的法治,达到“万民一从”、“一国可使齐”的高度统一的群体社会^④。这种对群体的关注是中国传统文化的一大特色或说是优点,但在这种对群体价值的推重中,也不难见到其所具有的整体主义的倾向。

《周易》重视群体交往与合作的价值,而群体合作能否得以顺利进行,则取决于有信或是无信。《比·初六》曰:“有孚比之,无咎。有孚盈缶,终来有他吉。”比,指人与人之间的结合,人们以诚信相交则“无咎”而“吉”,否则便凶。所以说“孚信,比之本也”^⑤,诚信

① 董仲舒:《春秋繁露·盟会要》。

② 《二程集》。

③ 《墨子·尚同上》。

④ 《韩非子·解老》。

⑤ 《二程集》。

乃是人与人相交的基础。《中孚·九二》云：“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。”《象》曰：“其子和之，中心愿也。”阐明了鹤鸣子和的原因正在于心心相通，以诚相待。以诚心相交则吉，否则就要警惕了。《讼》卦说：“讼，有孚窒惕。”因诚信之道被窒塞而导致争讼。反过来，如果以诚心相待，即使逢凶亦可化吉。《小蓄·六四》爻辞说：“有孚，血去惕出，无咎。”双方因都心怀诚信而化干戈为玉帛。

实际上，以诚敬沟通天与人、君与臣以及其他各种人际关系，也正是儒家学说所强调的。孟子说：“诚者，天之道也，思诚者，人之道也。”^① 儒家的重要经典《大学》、《中庸》也都十分强调诚的重要地位，将诚看做“正心”的根本，由“正心”而达至“治国”、“平天下”。诚信之道实为人的生命实践活动所应遵循之道。

由以上论述可知，易学中的伦理道德思想是极为丰富而复杂的。《周易》作为一部“人更三圣，世历三古”^② 的远古圣书，其作为中国传统文化源头的引发作用是巨大的，而作为一“非出自一人之手”^③ 的著作，其与中国传统文化、尤其是传统伦理道德观念的关系是深刻而复杂的。我们可以说它与儒家的伦理道德观念有着许多内在精神上的一致性，但却很难肯定地说它就是一部纯粹的儒家著作。因为在其伦理道德思想中道、法、墨等家的影子也若隐若现。它既被儒家尊为六经之一，又被道家列为“三玄”之列，既被作为道德实践之圭臬，又被奉为养生长寿之典要，也许正说明了它与中国传统伦理道德文化的复杂关系。

① 《孟子·离娄》。

② 《汉书·艺文志》。

③ 欧阳修：《易童子问》。



第六章 易学与社会学

社会学作为一门独立的学科虽然只有一百多年的历史,但人类关于社会学的思想,在中外历史上都可以追溯到几千年前。作为探求、阐明“天人之际”的一部百科全书,《周易》也包含着丰富的社会学思想。而且《周易》当中所包含的社会学思想,并不只是一种历史遗物,它对中国社会、中国历史、中国人的心理结构,都产生了很大的影响,其中一些思想,在今天看来,仍然是很有意义的。

一、易学社会关系论

人与其他动物的本质区别,就在于人具有社会性。人是社会性的动物。一旦离开了他所赖以生存的社会,人必将沦为可悲的动物。正因为此,中外历代思想家都非常强调人的社会性,都非常注重人的社会关系。《周易》在这一方面,也具有非常丰富的思想。

(一) 人际关系的协调与和睦是做好事情的关键

这一思想主要表现在《同人》卦中。《同人》卦位居第十三,次于《否》卦之后。《序卦》说:“物不可以终《否》,故受之以《同人》。”韩康伯注:“否则思通,人人同志,故可以出门同人,不谋而合。”生活在否闭之世,人人自困于狭隘之域,天地万物不交通,上下左右

之间不往来，“小人道长，君子道消”，国家处于“无邦”之世。为了打通这种否闭的局势，人与人之间的和谐交往是至关重要的。《同人》的卦形是䷌，下离(☲)上乾(☰)。下离为火为明，上乾为天为日，火性炎上，与天亲和，所以《象》说：“天与火，同人。”《周易集解》引《九家易》曰：“谓乾舍于离，同而为日，以照于下，君子则之，上下同心，故曰同人。”也就是说，上乾之日，明照白昼；下离之火，烛照于天。日火辉映，普照天下。仁人君子，亦当则天之象，效天之为，上下同心协力。

《同人》卦辞曰：“同人：同人于野，亨，利涉大川，利君子贞。”同为共同、一起；野为田野、郊外、民间。意思是说，在旷野、在社会上与众多的人和平共处，当然事事亨通，有利于克服一切艰难险阻，有利于道德高尚的人坚守正道。而要与人和睦相处，在《周易》看来，首先必须破除狭隘的门户之见。《同人·初九》曰：“同人于门，无咎。”《象》曰：“出门同人，又谁咎也。”初九为同人卦之第一爻。阳爻阳位得正，象征刚毅，表示与人交往的公正与广阔。门为家门、门户，在这里门之意为门外而非门内。“同人于门”，是说走出门外，打破门户之见与人交往。而这样的交往，在《周易》看来是值得提倡的，是没有什么不好的。原因在于，在一家内部，在一小团体内部，谋求小范围内的和同、协调，是比较容易的。而且，在以家庭为基本细胞的社会里，人们也很容易形成门户之见，往往站在一家一户的立场上来观察、处理问题。而社会事务、公共事业则是纷繁复杂的，它所涉及的是各种方面的关系。要协调好这种关系，如果抱着门户之见的话，肯定是无济于事的。只有破除门户之见，保持开放、开阔的胸襟，才能求得广泛的协调、和同与团结。相反，拉帮结派，只谋求小团体自身的利益，而置他人与社会于不顾，是不值得提倡的歪门邪道。

《同人·六二》曰：“同人于宗，吝。”《象》曰：“同人于宗，吝道也”。宗指宗族，可引申为宗派。六二之爻，阴居阴位，既中且正，

又与九五阴阳相应,本来是吉象。但从整个卦象来看,全卦五阳都企图与一阴(六二)相和同,但由于所处时、位不同,效果亦各异。“六二处于下离的中位,是全卦惟一的阴爻,作为成卦之主,是上下五爻共同向往的中心。而六二却不顾这一切,置初九、九三、九四及上九于不顾,一味只与关系密切的九五尊者相和同。其所和同甚是狭隘,所以这种和同只是“同人于宗”之同。这种狭隘的“同人于宗”的和同,必然会使人心胸狭窄,目光短浅,以至任人唯亲。而这样做,必然会使自己陷于孤立无援的境地,其事业自然也不会得到健康发展。所以说:“同人于宗,吝道也。”

与人和睦相处,必须破除狭隘的宗派利益和宗派偏见。这一思想在《涣》中也有所表现。涣的本义是离散、释放。《序卦》说:“涣者离也。”《涣·六四》曰:“涣其群,元吉;涣有丘,匪夷所思”。群者,众也,这里指的是人群中的小团体或朋党之类。丘,山丘。程颐说:“丘,聚之大也。”^① 爻辞的意思是说,涣散私心结聚的朋党或小团体,至善大吉;而通过涣散小宗派而聚合成山丘般高大而公正的大群落,其功德之大,实在不是平常之人所能想像的。从爻象上看,六四已脱出下卦的坎陷之外,入于上巽济涣的君子队伍之中,其功德已隐然可见。六四阴居阴位得正,上承阳刚中正之九五,阴阳相和出于至理之自然,又下无其私应,可见其公正无私,是群而不党的济涣君子。而其“涣其群”,去其私,涣散朋党,合小以为大,合大以为一,利于整体的团结和进步。所以《象》赞其:“元吉,光大也。”这里《周易》把解散私党、消除派系,看做光明正大的举动,表明了古代人对结党营私、拉帮结派的深恶痛绝,和对灭私为公、消除派系的良好愿望。懂得并运用这个道理,对于协调好人事关系,搞好大团结,是很有意义的。

(二) 如何处理好人与人之间的关系

^① 程颐:《伊川易传》。

在社会生活中,人与人之间协调与和睦的关系是至为重要的。那么,如何处理好这种关系呢?在这方面,《周易》也有非常精辟、深刻的思想。这一思想,集中表现在对《比》卦的论述中。

《比》卦位居第八,次于《师》卦之后。《序卦》说:“师者众也,众必有所比,故受之以《比》。”《比》卦的卦形是䷇,下坤(☷)上坎(☵)。下坤为地,上坎为水。所以《象》说:“地上有水,比。”地得水而柔,水得地而流,这是相亲相辅的象征。卦辞曰:“比:吉,原筮,元永贞,无咎。不宁方来,后夫凶。”意思是说,人与人相亲相辅是好事,是吉祥的。在占卜中得知,人与人交往第一重要的是相亲相辅。永远坚守这一信条,就不会有灾祸。而有的人只是在感到不安宁、不安全时,才去和别人表示友好,像这种后来的人,是靠不住的,而且会有凶险。交友自然本无先后,而其关键是个“诚”字。“不宁方来”,指感到危机、不安全之后,才来结交朋友,显然是有求而来,有浓厚的“利用”的意味。所以《周易》对这种作法,是持强烈反对态度的。关于以诚信为交友之道,在《比》卦的爻辞中,还有更为具体的说明。

《比·初六》曰:“有孚比之,无咎。有孚盈缶,终来有他,吉。”孚为信用,缶为盛酒的瓦器。意思是说,用讲信用来结交朋友,没有什么害处。讲信义就像装满酒缸的酒,又满又浓,必然会引来他人与自己结交,这是很吉祥的。初六是《比》卦的第一爻。所以这里也可以引申为人与人的友好结交应当从诚信开始。诚信是友好相处的基础。基础越充实,关系会越友好、越持久。

以诚信为交友之本的另一条要求是,与朋友交,须发自内心。《比·六二》曰:“比之自内,贞吉。”六二阴爻居阴位,既居下卦之中,又与九五阴阳相应,因而柔顺、中正。象征其相亲相助发自内心,并不是勉强的、被迫的。另一方面,也可解释为六二居下坤之中,自身中正柔顺,虽然上应九五之尊,而阴阳相亲相应,但其所作所为是为了实现其匡时救世之道,而不是为了向君主要名要利。正

因此,这种发自内心的相亲相助,得正而不偏颇,所以为吉祥。同时,六二也可以引申为与朋友交必须发自内心,必须动机纯正,只有这样,才可以交到真正的朋友。

《比·六三》接着说:“比之匪人。”这里涉及到问题的另一方面,结交朋友应当是有所选择的,千万不可与坏人为伍。这里六三所比附的就不是正大光明之人。从爻位上看,六三居下坤之上,阴而失正,躁动不安,盲目冒进。然其向上为六四所阻,无法靠拢九五阳刚之主,因而只能乖二、承四、应六。而其所比附三爻皆为阴,三阴为群小之象。比于群小,与群小为伍,而非九五尊者,所以说是“比之匪人”。这一爻辞告诫人们:人当然应广结朋友,但是在不得已时,宁可孤独,也不可与小人为伍。

关于宁可孤独,也不可与小人为伍这一思想,在《姤》卦中还有具体的表现。《姤》卦卦形为䷫,下巽(☴)而上乾(☰)。《彖传》说:“姤,遇也,柔遇刚也。”巽为风,为长女,乾为天,为父,天下有风,男女相应,故曰柔遇刚。《姤·九三》曰:“臀无肤,其行次且;厉,无大咎。”臀即屁股,次且即趑趄,徘徊不进之状。九三阳爻阳位,过于刚强,离开内卦之中位,不能中庸,以致一味追求异性。阳之求阴,本是天然的欲望。但下方之初六已与九二相遇;向上寻求,则遇上九之阳刚,亦不能相应,所以九三处于进退两难的地位,以致趑趄而不能进,这是不吉祥的。但也无甚大碍,因为不与阴柔相应,也就不会受到小人的伤害。所以《象》说:“其行次且,行未牵也。”牵即牵制。就是说九三虽然趑趄,然仍在前进。所幸的是其行为并未受到坏势力的牵制,故曰“无大咎”。这一断语旨在告诫人们:即使孤立无援,也不可与小人为伍。这一道理是很深刻的。在现实生活中,人们常常会处于孤立无援、进退两难的境地。在这种情况下,如何自处,是对自己人格的严峻考验。宁肯孤立无援,也决不与小人为伍,体现了我国古人坚守中正之道的高尚品质。

诚信不仅是处理人与人之间关系的基础,而且在《周易》看来,

诚信还是教化天下、统御天下的锐利武器。《中孚·彖》曰：“中孚，柔在内而刚得中。说而巽，孚乃化邦也。”孚的本意是孵，有教化的含义。朱熹说：“中孚是诚信之义。”^①从卦形上看，中孚之卦形是䷼，柔爻在中央，上下皆为刚爻，有中虚而无私主之象，故称“柔在内”。也就是说，内心之中谦虚待人而柔顺于物。而从上下体分而言之，上卦巽是谦逊，下卦兑是喜悦。在上者谦逊，在下者悦服，所以说诚信。以诚信来教化天下、统御天下，这可以说是一个非常深刻的协调思想和协调原则。一个由多民族组成的国家，靠什么来协调、统一大家的思想、行动？靠什么来助成大团结？靠什么来移风易俗？《周易》提出靠诚信。确实，只要上上下下都以诚信态度相待，那就不愁协调不好关系，不愁搞不好大团结。而天下团结了，就自然会促进天下太平。

（三）如何正确处理上下之间的关系

中国古代长期处于封建专制社会。封建专制条件下人与人之间的关系大多处于一种不平等的状态。中国古代常常将人与人之间的关系概括为“五伦”，即君臣、父子、夫妇、长幼、朋友。除朋友一伦外，前四伦均处于不平等状态。因而如何正确处理上下之间的关系，在中国古代社会就显得特别重要。当然，在处理上下之间关系的过程中，我们时常听到的是下对上的绝对的听命与服从，所谓臣的“忠”，子的“孝”，妇的“听”，幼的“顺”等等。然而这只是问题的一个方面。另一方面，要处理好上下之间的关系，在上者也必须作到仁至义尽。关于这一思想，在《剥》卦中，有很清楚的体现。

《剥》卦卦形是䷖，下坤(☷)上艮(☶)。艮为山，坤为地，山附着于地。山本来高耸在地上，因为山石剥落，才附着于地，所以象征剥落。《象》曰：“山附于地，剥；上以厚下，安宅。”这里用山与地来比喻在上者（即“官”）与在下者（即“民”）的关系，是很妥帖的。

^① 《朱子语类》卷七十三。

山石剥落于地的现象说明,下层基础深厚且稳定,上层方能安泰。所以在上者只有使在下者能够安居乐业,自己才能够安定。为此,在上者就必须厚待自己的属下。中国古代儒家所宣扬的“民为邦本”的思想,即与《剥》卦的“厚下安宅”的说法有关。《尚书》所载《五子之歌》就有“民惟邦本,本固邦宁”的说法。在今天,上下关系,亦即领导者与被领导者之间的关系,仍然是人类社会普遍存在的一种人际关系。如何处理好这一关系,不仅直接关系到群体活动、公共事业的开展,而且将影响到社会的团结与安定。《周易》告诉人们,在处理这一关系时,在上者必须以宽阔的胸怀厚待下属,只有如此,才能协调好上下之间的关系。这一思想,在今天还是很有意义的。

厚待下属的反面当然就是粗暴待下。厚待下属,则吉,则安;而粗暴待下,则必然凶,必然厉。关于后一方面的思想,在《旅》卦中有清楚的说明。《旅》卦的卦形是䷷,下艮(三)上离(三)。艮为山,离为火。山上有火,火不停地蔓延如同旅行,因而卦名为“旅”。《旅·九三》曰:“旅焚其次,丧其童仆,贞厉。”《象》曰:“旅焚其次,亦已伤矣;以旅与下,其义丧矣。”九三阳爻阳位,位虽正,但过于刚直,而其又不在中位,难于安定,且居下卦最高位,态度高傲,以致旅舍为人焚毁,童仆亦弃主而去。在古代社会中,一般而论,童仆是最效忠于其主人的。可是在本爻中,当主人遭受失火的危难之际,童仆却趁机逃遁;甚或其火为童有意所为,亦未可知。之所以出现这种情况,根本原因就在于其主身处高位,态度过于高傲,以至于粗暴对待其下属,所以才招致了众叛亲离的可悲局面。这一情景,从反面进一步指明了上级应当正确对待下级的问题。

上厚待于下,下忠诚、顺从于上,上下和睦,志同道合,事业才会有发展、有进步。《升·初六》曰:“允升,大吉。”允为信、诚,升为前进、升进。从卦象上看,《升》卦卦形是䷭,下巽(三)上坤(三)。具体到初六之爻象而言,初六处下巽之初,上与六四阴阳无应,升进之力柔弱,单靠自身力量,不能上升,所以从爻象上看,本不吉

祥。然其处于事物当升发之时,其上二阳,强而有力,足以构成升进之势。且二阳对初六之求升之心甚为信任,允其提携上升。故此,阴求允于阳而得升迁,所以谓之大吉。正因为此,《象》说:“允升大吉,上合志也。”这里初六得以升迁的关键在于“上合志也”,即得到了九二和九三两阳爻的信任与提携。这就告诉人们:第一,一个人的升迁,离不开上级的信任和提携;第二,要得到上级的信任与提携,就要上下志同道合。这些道理,无疑都是很实在、很深刻的。因为在现实生活中,一个人如没有上级的信任、提携,就不可能顺利上进;而之所以能得到上级的信任、提携,根本原因就在于上下志同道合。所以上下以诚相待,志同道合,通力协作,是搞好上下级关系的前提和基础,也是使集体事业兴旺发达的根本保证。

二、易学社会变革论

人类社会总是不断向前发展的。当人类社会发展到一定阶段,现行的社会制度、社会秩序往往不能适应新情况、新事物的要求,成为新生事物进一步发展的桎梏和障碍,这个时候,就需要对现行的社会制度、社会秩序进行变革。没有社会变革,社会就无法进步,无法继续发展。所以社会变革是人类社会一项基本的社会活动。《周易》一书包含有丰富的社会变革的思想。

(一) 社会变革是正当合理的壮举

六十四卦中,有一卦是专门论述社会变革的,这一卦就是《革》。《革》卦位居第四十九位,次于《井》之后。《序卦》说:“井道不可不革,故受之以革。”孔颖达说:“革者,改变之名也。此卦明改制革命也。”^①《革》卦的卦形是䷰,下离(三)上兑(三)。离为火,

^① 孔颖达:《周易正义》。

兑为泽。“革”的原意为皮革。兽皮在水中浸、火上烤之后,经过仔细加工,才能制成柔软的皮革。所以革之制作,即包含有改革、变革的含义。从卦形上看,下卦形似灶,上卦形似被烘烤的皮,其中两阳爻是其坚实部分,一阴爻是要除去的毛及松软部分。经过一番加工,皮革面貌焕然一新。从卦意上看,《革》卦为“泽中有火”,水浇火,水盛则火灭;火烧水,火盛则水干。水火不相容,由此产生变革之象。又,下卦离为中女,上卦兑为少女。中女似家中新婚的少妇,少女似家中未嫁之小姑。姑嫂各不相让,必然引起家庭矛盾与冲突。所以《彖》说:“革,水火相息,二女同居,其志不相得,曰革。”由此可见,变革、改革是一种必然发生的社会现象。

不仅如此,改革不仅是必然的,而且也是正义的。《彖》说:“天地改而四时成,汤武革命,顺乎天而应乎人,革之时大矣哉!”这就是说,改革本身是正义的事业。天地由于变革才形成了四季、养育了万物;商汤王、周武王发动的革命,上顺天时,下应民意,合乎时势之要求,推动了社会的进步与发展。因而,社会变革是正义的、进步的事业。在《蛊》卦中,《周易》进一步对治理、挽救被父辈败坏的事业的行为,给予称颂,认为改革、治理败业是一种值得大力提倡的美德。从一定意义上讲,《蛊》卦是专门讲述整饬腐败的。

《蛊》卦的卦形是䷑,下巽(☴)上艮(☶)。巽为风,为长女;艮为山,为少男。风吹山,草木凋谢,果实散乱,即腐败之象。另一方面,长女满怀心计,诱惑无知之少男,亦是腐败之象。《蛊·六五》曰:“干父之蛊,用誉。”从爻象上看,六五阴爻阳位,位居上卦至尊的中位,外柔内刚且中正,下方又有阳爻九二与之阴阳相应,象征还有刚毅的儿子为后盾,父业后继有人。所以《彖》说:“干父用誉,承以德也。”誉为声誉,德为美德。意思是说,治理、挽救父辈败坏的事业,可以赢得声誉,也是值得提倡的美德之举。把革治、挽救败业,看做赢得声誉和承继美德的事业,反映了古人把承上启下、继往开来视为己任的价值观。这一价值观,正是中华民族具有深

厚的凝聚力、生命力及创造力的一个重要原因。

（二）社会变革应该把握好时机

《革》卦之卦辞曰：“革：己日乃孚，元亨利贞，悔亡。”对于己日，解释颇不一致。《周易折中》引李简之说云：“己日者，己可革之时也。先时而革，则人疑而罔孚，故己日乃孚。”古代以十干纪日，己正当前五数与后五数之中。所以这里所说的“己日”带有不先不后、恰好当时之义。如此说来，卦辞的大意是说，《革》卦象征变革或革命。在利于转变、改革的时日——己日，宣布变故革新，并以内心之诚信来取信于民众，就会达到长久的通达、顺利；只要坚守正道，就会有发展，如此也就没有什么灾祸了。这里的“己日乃孚”，所强调的就是要把握好时机。所以《彖》说，“革之时大矣哉！”变革时把握好时机是非常重要的。

关于变革应该把握好时机这一思想，在《革》卦初九之爻辞中有进一步的体现。其爻辞曰：“初九，巩用黄牛之革。”巩，原义为巩固，这里引申为牢固维系之意。爻辞是说，初九，用结实的黄牛皮牢固维系，免得其轻举妄动。之所以如此，原因在于，初九处《革》卦之始，其性阳刚躁急，虽然阳处阳位得正，但上无九四之应，前进乏助而内无实力，且位居下离之初，离为火为电，急于变革而又不顾条件是否成熟，这样容易使变革遭到夭折。因此必须用坚实的黄牛皮将初九牢牢拴住，以免其盲目躁进，而贻误整个变革大业。惟其如此，《象》说：“巩用黄牛，不可以有为也。”这也就是说，在条件尚不成熟、人们思想上还持犹豫怀疑的态度时，如果不合时宜，盲目推行变革，效果可能会适得其反。历史上这样的事情是常有的，如唐代中期王叔文集团图谋夺取宦官及藩镇的兵权，史称“永贞革新”，这本是符合历史进步的好事。但革除弊政，却操之过急，不仅小人暴跳如雷，狼吞狗噬；就是较为正直的士大夫也同样犹豫观望、不敢支持，所以永贞改革很快就失败了。

如果说,在《革》卦之初九时,改革的时机尚未成熟,那么到了《革》之二爻六二时,改革所必需的主客观条件都已经具备了,这个时候,就应当不失时机地推进改革。《革·六二》曰:“己日乃革之,征吉,无咎。”《象》说:“己日革之,行有嘉也。”嘉即吉祥、喜庆。六二阴居阴位,柔顺中正,是下卦的主爻。下卦离是明,所以六二具有文明的德性,成为变革的主体,又与上卦之九五阴阳相应,得到九五的信任与支持。就人事而言,六二居大臣、宰相之位,九五为中正之君。六二以中正文明之臣,上遇九五阳刚中正之君,君臣际遇,阴阳呼应。这一切都是推进改革所必需的条件。在这种条件下,选择适当的时日(“己日”)发动改革,就会功德圆满,吉祥如意而无咎害。

(三)社会变革必须彻底

《革·九五》曰:“大人虎变,未占有孚。”九五阳刚中正,又处君位,是革卦之主体,故言“大人”。又,九五处上卦兑之中,兑为虎。当变之际,故言“虎变”。另外,“虎变”还有雷厉风行、彪炳卓著之意,所以《象》说:“大人虎变,其文炳也。”九五以其阳刚之才、中正之德,又得六二之阴阳相应,刚柔相济,所以一声呼出,风响云从。旧弊随之革除,新局面由此确立。对于这样彻底的改革,不用占筮问疑,自然会得到人们普遍的信赖和支持。这从侧面告诉人们,社会变革作为一项除旧立新的社会运动,应当而且必须彻底。这一思想,在《蛊》卦中也有所表现。

《蛊·六四》曰:“裕父之蛊,往见吝。”裕为宽容,《蛊》卦六四阴爻居阴位,虽然中正但却过于柔弱,以至于在改革、治理为父辈败坏的事业时,过于宽容,不是追根究底、彻底改革,而是一再迁就,以致拖延时机。如此日积月累,积弊愈积愈深,从而无法达到改革的目的。所以《象》说,“裕父之蛊,往未得也”。这就是说,治理、挽救父辈败坏的事业,如果过于宽容,即使有心向往,却还是达不到目的。

改革必须彻底,只有彻底的改革,才能产生应有的社会效果。否则,只能成为昙花一现、过眼烟云。春秋战国之际,商鞅在秦国推行新法。由于变法彻底,所以虽然商鞅后来为旧势力所残害,但其在秦国所推行的新法却并未因为商鞅的死而被废除。秦国正是由于商鞅变法,才一步步强大起来,并最终实现了统一六国的大业。

三、易学论家庭与婚姻

(一)《周易》的家庭观

人作为社会动物,总是生活在一定的群体之中。群体是由不同组织、单位所组成的人群。人的社会组织虽然多种多样,但其中最重要的社会组织,无疑则是家庭。家庭是社会的基本细胞。在中国古人看来,治理国家与社会,首先应从治理家庭开始。《大学》说:“身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。”这表明中国古人对于家庭是非常看重的。《周易》六十四卦中,有一卦名曰《家人》,就是专门探讨家庭问题的。《家人》卦位居第三十七位,次于《明夷》之后。《序卦》说:“夷者伤也。伤于外者,必反其家,故受之以《家人》。”家庭是人在外受伤害以后,寻求抚慰、保护的温暖的小巢。这是《周易》对于家庭的基本定位。

《家人》卦形是䷤,下离(☲)上巽(☴)。下离为日、为火,上巽为木、为风,所以称为风火家人。孔颖达说:“火出之初,因风方炽;火既炎盛,还复生风。内外相成,有似‘家人’之义。”^①以风火相生相长之象,而喻家庭中父母子女之生生不息、相互依靠之理,这正是《周易》的用心所在。再从卦形结构上看,下卦(内卦)关键位之六二,阴处阴位而居中得正,上卦(外卦)关键位之九五,阳处阳

^① 孔颖达:《周易正义》。

位居中得正,并且六二与九五阴阳相应,象征女主乎内,男主乎外,女柔男刚,女顺男健,男女和睦相处,互敬互爱。所以《彖》说:“家人,女正位乎内,男正位乎外;男女正,天地之大义也。家人有严君焉,父母之谓也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇,而家道正。正家而天下定矣。”家正而国安,作为社会结构基本单元的家庭稳定了,社会、国家也就稳定了。

《家人》卦辞曰:“家人:利女贞。”由于男主乎外,女主乎内,所以在家庭中,主持“内政”的妻子是否有操守,行正道,对于家庭的和睦与安定起着决定性的作用。“利女贞”所突出的就是女性在家庭中的特殊作用。这句话也可解释为家庭是女性发挥其作用、才能的最为重要的场所。《家人》卦辞不讲别的,只讲“利女贞”,并不是如有的人所讲的,是对女性存有偏见,而是着意突出女性在家庭中的地位 and 作用,反过来也可以说是家庭在女性心目中的地位与影响。对于男子来讲,家庭只是他生活的一部分,对于女性而讲,家庭则可能是其生活的全部。在中国古代,尤其是如此。

《家人·初九》曰:“闲有家,悔亡。”初九象征家道初立。初立之家,重在建立秩序,防止邪恶产生。程颐认为:“初,家道之始也。闲谓防闲法度也。治其有家之始,能以法度为之防闲,则不至于悔矣。”^①从爻象上看,初九阳爻居阳位,中正而刚健,象征严格而正规的家庭教育。《彖》说:“闲有家,志未变也。”在一个大家庭中,当家人还没有发生矛盾纠纷时,就应当对家庭成员进行严格的家庭教育,使每个成员都懂得长幼有序、相亲相爱的道理。这种防患于未然的措施,对于保持家庭的和睦是十分必要的。《颜氏家训》中就有“教妇初来,教儿婴孩”的训诫,而这一训诫,可能正是由“闲有家”这一古训演绎来的。

《家人·六二》曰:“无攸遂,在中馈,贞吉。”遂为顺遂、成就。中

① 程颐:《伊川易传》。

馈,指家中饮食事宜。这就是说,女人在家不要有什么成就感,其本分就是操持好家务,如此才是真正吉祥的。汉代杨震说:“《易》曰‘无攸利,在中馈,’言妇人不得与于政事也。”^①《颜氏家训》也说:“妇主中馈,唯事酒食衣服之礼耳。”从爻象看,六二处下离之中,既中且正。又,离性为明,故具有自知之明,以礼法自恃,一心只干女人本分之事,在家照顾公婆、丈夫、兄弟、孩子的饮食家务。在《周易》看来,这才是做女人的正道。《象》说:“六二之吉,顺以巽也。”意思是说,六二的吉祥,是由其柔顺温逊得来的。强调女子的柔顺,以持家为女子的本分,这种思想,当然具有浓厚的农业社会的历史痕迹,已不适应当今社会发展的需要。

《家人·九三》曰:“家人嗃嗃,悔厉,吉;妇子嘻嘻,终吝。”这里涉及到治家宽严及其所产生的不同后果。嗃嗃,众口怨尤之声。嘻嘻,骄逸笑闹之音。爻辞是说,家人苦于家法之严,哀怨不断,这样虽有一时的怨尤与疾痛,但最终会导致吉祥;而如果家法松弛,妻子儿女不知礼法,整天戏笑嘻嘻闹,结果难免会发生有辱家门的灾祸。如果说初九为家道之始,九三则已呈家道有成之象。成家已久,子女众多,故爻有“妇子”之喻。从爻象上看,九三虽位处阳刚得正,但已过中,而上又无应;且三与二、四互卦为坎(☵),坎有小险之象,故爻象中潜伏了嗃嗃之悔厉。但九三居下离之上,为明之极,明则察远而虑深。以阳刚之严正,上下承比六二、六四,而得阴阳和谐之合,故虽暂有悔厉,而终致吉祥。所以《象》说:“家人嗃嗃,未失也;妇子嘻嘻,失家节也。”家有节、有秩序,则吉;无节、无秩序,则凶。从这一爻可以看到,我国古人对于治家宽严的基本态度,是宁严毋宽。

《家人·六四》曰:“家富,大吉。”爻辞是说,发家致富,大吉大利。从爻象上看,六四爻位已上升到上巽体下,据《说卦》所云,“(巽)为利市三倍”,可见六四精于盘算,在生产与流通中获利三

^① 《后汉书·杨震传》。

倍,故有所谓家富之言。另外,六四处上卦之下,阴虚本不富,但六四以阴居柔得正,又在巽体,性顺,故举止得体,下应初九之阳,上顺九五之尊,能够调适好家人之间的关系。这样,全家上下,团结一心,努力奋斗。俗语说,“和气生财”,由此,“家富”也是理所当然的。正因为此,《象》说:“富家大吉,顺在位也。”《家人》主要是讲妻道的,这里所谓的顺、在位、得体,当然主要是针对妻而言的。《周易折中》说:“四在他卦,臣道也。在《家人》卦则妻道也。夫主教一家者也,妇主养一家者也。《老子》所谓教父食母是也。自二之在中馈,进而至于四之富家,则内职举矣。”在《周易》看来,“内职”,即家庭主妇的责任不仅在于理财,同时也在于正确协调、理顺家庭成员之间的关系。

《家人·九五》曰:“王假有家,勿恤,吉。”这一条可以看做是对家长所提出的要求。假,通“格”,即感染、感动、以身作则。这就是说,家长以美德感染他的家庭成员,并能做到以身作则,无须忧虑,这样的家庭必然吉祥。从爻象上看,九五阳刚处中得正居君位,是一卦之主,下与六二阴阳相应。以中正之尊,正己正人。家人受其所感,都能敦睦相处、相亲相爱。所以《象》说:“王假有家,交相爱也。”

《家人·上九》曰:“有孚,感知,终吉。”这是说,上九,心存诚信,威严作则,家道以成而终致吉祥。从爻象上看,上九之爻,阳刚居卦之极,下与九之无应,已经显露出矛盾转化的先兆。故兆称“终吉”,并非一般意义之吉祥,而是包含了诫谕的味道。作为一家之主而居于家人之上的上九,怎样才能维持家道长久不败呢?要言之,就是威、信二字。吉自威、信而来。有信、有威,家人心悦诚服,才能维持家庭的长久和睦。威信又从哪里来呢?《象》说:“威如之吉,反身之谓也”。就是说,家长的威、信不是靠作威作福,强使家人信服得来的,而是得之于反身修己,严于律己,是靠自己的表率作用而形成的。陈梦雷在《周易浅述》中说:“阳爻实,有孚之象,以刚居上,有威如之象。有孚则至诚惻怛,可联一家之心而不至于离。威如则

整齐严肃，可振一家之事而不至于渎。故长久得吉也。”

《家人》以家庭为基本结构，阐述其家庭管理和家庭观念。从以上卦爻辞可以看到，夫妻是家庭的主体。夫刚妻柔，夫正妻顺，夫妻各守其本位，严于律己，正己正人，家庭成员之间和睦共处、相亲相爱，这是《周易》的基本家庭观念。这种家庭观念几千年来对中国社会、家庭产生了广泛的影响。它使中国家庭更多地带有温情脉脉的色彩，而这样一种温情色彩，正是我们应该继承和发扬的。

（二）《周易》的婚姻观

婚姻是家庭的开始，《系辞》曰：“天地絪縕，万物化醇，男女媾精，万物化生。”有婚姻，才有家庭，才有人类的繁衍与生存，才有社会。人类社会有两大生产系统，一是物质财富的生产与再生产，二是人类自身的生产与再生产。这后一类生产，就涉及到婚姻问题。婚姻问题，是人类社会的基本问题，也是社会学所要研究的基本问题。《周易》六十四卦当中，有许多卦都涉及婚姻问题，其中最主要的有《咸》、《渐》、《归妹》等。

男女之间的相感相悦，乃婚姻之始。《咸》卦主要论述了这一情况。《咸》卦处于下经的首位。上经重在言天道，下经着重于明人事。而人事之始，则在于婚姻。《序卦》说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所措。”这是从发生学的角度来论述人类社会的形成与发展的。其中君臣、上下是讲国家、社会的，夫妇、父子是讲家庭的，而男女则是讲婚姻的。国家、社会以家庭为基础，家庭则以婚姻为基础。人事以婚姻为始，而婚姻则以男女相感相悦为始。这样，以议论男女之间相感相悦为主要内容的《咸》就被摆在下经的首位。

《咸》的卦象是䷞，下艮(三)上兑(三)。从卦象上看，艮为山、为阳、为少男；兑为泽、为阴、为少女。孔颖达说：“泽性下流，能润

于下；山体上承，能受其润，以山感泽，所以为咸。”^① 再从字义上看，咸者感也。咸是无心之感，也就是自然而然发生的、纯洁真实的，而非矫饰或夹杂物欲观念的男女之间的相感相亲。对于这种出于真实情感的婚姻，《周易》是持完全肯定态度的。《咸》之卦辞曰：“咸：亨，利贞，取女吉。”意思是说，咸卦象征感应，由感应而亨通，利于贞正无邪，这时娶妻吉祥如意。或者说，基于真情实感而形成的婚姻，必然亨通、顺利，合乎正道，因而吉祥。

结婚是人生大事，对于古代女子而言，更是其头等大事。两性相悦，固然很重要，但婚姻之为婚姻，而非男女之间单纯的性行为，关键就在于男女之间的结合，必须按照一定的礼仪，有步骤地进行。我国古代，婚姻礼仪繁多，过程漫长。据《仪礼·士昏礼》所载，有纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎六大礼节。《渐》卦之卦辞云：“渐：女归吉，利贞。”《渐》卦象征渐进，以女子出嫁作比喻，就像女子出嫁按照礼仪要求，一个步骤一个步骤地依序渐进，这样就可获得吉祥。这从另一个侧面告诉人们，婚姻是必须符合一定礼仪的。

《归妹》对缔结婚姻的基本原则更作了明确的表述。《归妹》卦位居第五十四位，位于《渐》卦之后。《序卦》说：“渐者进也，进必有所归，故受之以《归妹》。”《渐》与《归妹》，前后相随，且二者互为上下卦体颠倒的综卦。《归妹》卦象是䷵，下兑(☱)上震(☳)。兑为少女、为悦；震为长男、为动。以少女而从长男，匹配不当，婚媾失时。且其卦象还包含着少女主动取悦长男而使其心动之象，与所谓男女居室夫唱妇随之常不合。另外，六爻之中，只有二、五两爻相应，但是虽应而不得其正。故此，《归妹》之卦辞曰：“归妹：征凶，无攸利。”征凶，无攸利，都是否定性断语。在《易经》全部六十四卦中，卦辞没有一点好的断语的只有《否》和《归妹》两卦。这表明《周易》对《归妹》这一卦象，是持基本否定态度的。本来，婚姻嫁娶，是

^① 孔颖达：《周易正义》。

天经地义的事,并没有什么不好。问题的关键在于婚姻的当与不当。所以《彖》说:“征凶,位不当也。无攸利,柔乘刚也。”程颐将《渐》与《归妹》作了比较后指出:“《渐》,女归之得其正也,男下女而各得正,位止静而巽顺,其进有渐,男女配合得其道也。《归妹》,女之嫁归也,男上女下,女从男也,而有悦少之义,以悦而动,动以悦,则不得其正矣。”^①“女从男”,不仅仅是不合礼法,更为重要的是“以悦而动,动以悦”,即少女以其美貌取悦长男,长男为少女之美貌所动,其男女之情胜过夫妇之义。这样的婚姻,是不可能长期和好的。所以《象》说:“泽上有雷,归妹;君子以永终知弊。”夫妻之道当常永有终,如果夫妻结合,不以其道,或以势合,或以色宠,势尽则情殊,色衰则爱弛,久必弊坏。因此,这样的婚姻,是不好的婚姻。

《归妹·初九》曰:“归妹以娣,跛能履,征吉。”娣对姐而言为娣,即妹妹;对妻而言为侧室,是媵妾。古时习俗,姐姐出嫁为人妻,常以其妹陪嫁为媵妾。爻辞是说,少女出嫁,为人媵妾,犹如脚虽跛而能行,努力以进,必致吉祥。从爻象上看,初九为归妹之初爻,处位最下,上无其应,力弱而无外力相助,所以只能随姐出嫁为媵妾,身份卑贱实令人同情。然初九以阳刚之质而居阳位得正,位虽偏仍心向于正,因而仍可吉祥。《象》曰:“归妹以娣,以恒也;跛能履吉,相承也。”以恒,依靠常规、习俗行事;相承,能安守自己的本分,辅助正妻,作其好帮手,因此,终得吉祥。初九所描述的,既是我国历史上婚姻状况的某种反映,也表明一个道理,即妻妾之间应和睦相处,特别是小妾应当安于本分,家庭才会和谐安宁。

《归妹·九二》曰:“眇能视,利幽人之贞。”眇为单盲,幽人为隐士,此处指九二所处之位置。其意是说,虽然眼睛有疾,但仍勉强能看,对于淡泊其志、幽静自守的人来说,坚持贞正之道方有其利。从爻位上看,九二阳居阴位,虽中非正,虽与居中之六五为应,但六

^① 程颐:《伊川易传》。

五阴柔，匹配不当，表明九二虽然居德贤良，但却屈为人妾，而夫婿又阴柔不贤。在这种家庭现实里，身为人妾的九二如何自处就很关键了。如果能够自执其志，淡泊为怀，守持其正，始终用自己的贤德对待夫君的不贤，那当然是有好处的，是会得到好结果的。

《归妹·六三》曰：“归妹以须，反归以娣。”须，待也。少女出嫁期盼成为正室，等来等去，最后还是从姊嫁作侧室。从爻象上看，六三居位，既失正又过中，同时又上无其应，但却以阴柔乘凌九二阳刚之上，说明六三为人不正，不安本分。身为下兑之主，而缺乏自知之明，以其少女之傲，情悦而动极，主动追求男人，善为容悦以争嫡宠，结果事与愿违，因其行为不端，失礼非正，而被嫁作侍妾。故《象》释云：“归妹以须，未当也。”指责六三品行不端而又不顾身份，也即《彖》所称卦辞的“征凶，位不正也”。

《归妹·九四》曰：“归妹愆期，迟归有时。”愆，推延、等待。意思是说，少女待字闺中，但是婚期却因故而一再推迟，只能耐心等待时机，相信最终会有美满的婚姻。九四爻位，已从下卦脱出而处上震之初，震性为动，本该积极主动，但九四阳居阴位、不正又失中，且下无其应，所以处境很是不利。然而九四作为阳爻，为有贤德之贞淑女子，所以与六三主动求嫁、行为失正不同，九四能够静以待时。故《象》释曰：“愆期之志，有待而行也。”有待而行，说明九四之待，并非一种被动行为，而是一种主动行为。这种待，是其志行高洁、贤德贞静的表现，故此，与六三结局有所不同，九四肯定会有一个好的结局。胡瑗说：“以阳刚之质，居阴柔之位，不为躁进，故待其礼之全备，俟其年之长大，然后归于君子，斯得其时也。迟，待也。”^①

《归妹·六五》曰：“帝乙归妹，其君之袂，不如其娣之袂良。月几望，吉。”袂，原指衣袖，这里泛指服饰；月几望，月将圆满之时。

① 参见《周易折中》。

爻辞是说，帝乙嫁王家之女，作为诸侯的嫡妻正室，但王女出嫁时的服饰，反而不如随其陪嫁之媵妾的服饰华美。其品德堪为典范，犹如月将圆而不满盈。这样的婚姻，必致吉祥。六五居上卦之中，柔顺而执中，居尊而能自持，下与九二阴阳正应，是为王女下嫁之象，故曰“帝乙归妹”。六五尚德不尚饰，表明其具有谦逊中和、平实雅正之美德。有如此之德之人，当然会获致吉祥。

《归妹·上六》曰：“女承筐，无实；士刲羊，无血，无攸利。”刲，宰杀。其意是说，女子手里拿着祭祀用的竹筐，但筐中却空无一物；男子宰羊献祭，却未见羊血，这不是好兆头，是很不吉利的。女子承筐，男子杀羊，这是古代婚礼中献祭宗庙的习俗。筐中无实，杀羊无血，说明男女双方对祭祀，亦即婚姻缺乏应有的诚意。这样的婚姻，当然是不吉利的。从爻象上看，上六居卦之终，穷极而无所适，下与六三又是阴阳无应。阴虚不正，穷极不中，因而筐中无实，杀羊无血，由此导致恶果。这一爻，从侧面也告诉人们，婚姻是建立在诚实基础上的，男女双方缺乏诚意，就不可能有稳固、和谐的婚姻。

《归妹》从诸多方面论述了婚姻的基本原则，它特别强调男女之间真挚的感情以及男女之间的真诚相待，同时，它也强调婚姻乃人生大事，应当慎重以待，而不可草率了断，这些都是很有见地且至关重要的。当然，由于历史的原因，《周易》当中也包含着一些历史的陈迹，特别是其对女子抱有一定的偏见，很强调女子的贤淑贞静，动辄指责其行为失当，不能守中，要求女子一味迁就、服从男子等，这些思想都是我们现代应当剔除的。



第七章 易学与法学

《周易》中包含着丰富深刻的法学思想。从逻辑与历史两方面来说,《易经》都堪称中国法学的肇端,而《易传》的法学理论和韩非的法治学说,则可并称为先秦法学的两大重镇。在长期的社会生活和中国法学的发展中,《周易》法学产生了重要的影响,有着不可替代的作用。《周易》关于法律的指导思想,关于立法、司法的理念,对法律起源及预防犯罪的一系列论述,至今仍有其实际意义和理论价值。

一、中国法学的源头

就文献资料而言,《尚书》中的《甘誓》和《汤誓》都曾提到所谓天罚的问题,其年代可能早于《易经》,似可作为中国法律思想的开端。但稍予分析,便可看出此说实难成立。《甘誓》是夏启征伐有扈氏之前的战争动员令,《汤誓》为成汤讨伐夏桀的战前动员令,所谓天罚是赋予这种战争以神圣和正义的性质,其实施者或受罚者是前后不同的两个政权或两个王朝,而不属于一个国家或一个社会内的法律行为,况且恭行天之罚和致天之罚也确乎过于简单空洞,缺乏法律思想的实质性内容。所以,无论从历史方面和逻辑方

面来看,以《易经》作为中国法学的源头,都可能是最为适宜的。

首先,《易经》提出了“不永所事”的诉讼理念。讼为上经第六卦,居乾、坤、屯、蒙、需之后,为卦上乾下坎,上刚下险,以刚乘险,故取名为讼。讼有相互争辩之意,也有言之于公之义。卦辞为:“有孚,窒惕。中吉,终凶。利见大人,不利涉大川。”意为诉讼之事,要有孚实之心,也要有戒备警惕的心理准备。即便诉讼中途吉利,最终也不是好事。辩所讼之事是非曲直,有利于见上位之人,不利于涉越大河,以免陷于危险境地。爻辞第一条即提出“不永所事”的观点,认为诉讼之事最好不要长久进行,能够中止就予中止,即使受到小的谴责,最终还是吉祥的。其后孔子“必也使无讼乎”的主张,实由此发挥而成,而中国法学中息讼止讼的思想也与此密切相关,且不论其实际作用如何,绝讼端于事之初以使诉讼无由生的观念,实是以此为起源的。

讼卦其他五条爻辞在强调听讼者必须中正而不偏不倚、裁断公平合理的同时,还指出了不能胜诉时宜采取退避而以寡约自处、改变初衷安处以正等方法;在估计诉讼不利时则保持原有状况,或者以下从上、虽无所成就也可无患;对极讼获胜者则认为即或得到奖赏亦非好事,初所得之终必失之。从卦中涉及的“鞶带”、食旧德等来看,诉讼主要指与财物相关的民事案件。

其次,利用刑人的教刑互动论。蒙卦主要涵义为进行启蒙教育,在《易经》作者看来,在启发蒙昧之初,不可专持教化,也要订立必要的法规,对其有所约束,有所刑制,以脱去其昏蒙之桎梏,此即初六所谓“发蒙,利用刑人,用说桎梏”。如果于发蒙初期无所刑禁,受教育之蒙昧者就可能无所戒惧,恣肆妄为,就不利于教化之进行。基于教育而有刑禁,因有刑禁而促成教化,刑禁有教育之涵义而不失于严猛,教化因刑禁之正法而不流于放纵。其下小象之“利用刑人,以正法也”,则进一步申明利用刑人的主要作用即在于端正法纪,严明法制。中国法律思想史上正法观念的提出,似以此

为最早。

再次,《易经》对犯罪的起因,特别是关于致盗的原因,进行了比较细致的探讨。《易经》不仅记载了丧牛、丧羊、丧贝、丧蓍、丧其资斧等财物失盗情况,也记述有丧其童仆,即家人丢失之事。这些事情之所以发生,一是被盗者新到一地,或在旅行途中,情况不明;二是被盗者遭遇料想不到的特殊场景,如旅焚其次,即投宿之地失火;三是被盗者驻足于不利之境地,如“需于泥,致寇至”,“巽在床下,丧其资斧”;四是当事者心理上麻痹大意,如“或系之牛,行人之得,邑人之灾”,是说有人把牛拴在道路近旁,被路过行人顺手牵走;五是当事人行动愚笨,如“负且乘,致寇至”,一个人坐在车上,肩上却扛着东西,导致贼寇的抢劫。《系辞》就此写道:“作易者,其知盗乎!”应该说,《易经》作者对致盗原因的分析,是比较全面的,而这对预防犯罪,特别是防止或减少偷盗的发生,无疑有着重要的意义。

复次,《易经》对先民社会的刑罚举措有不少记述,是中国法制史不可多得的文献资料。如天刑,即人面刻烙之刑,劓刑,即割鼻之刑,剕刑,即去膝之刑;还有绳捆索绑的纆刑,头戴枷板的何校之刑,足带枷木的履校之刑;也还有同时使用两种刑罚的,如困卦九五的劓剕,睽卦六三的“其人天且劓,无初有终”。这里值得注意的是,尽管一个人同时遭受烙面和去鼻两种刑伤,没有好的开始但却能有好的后果,表明《易经》作者对受刑之人也并不一概拒斥,甚或对刑罚的教育作用已有一定认识。无论如何,上述记载真实地反映了西周以前的刑罚实践,虽没有《周书·吕刑》所提五刑规范,亦自有其价值在。

最后,噬嗑利用狱的刑法思想。监狱是刑法实践发展到相当程度的产物,根据《竹书纪年》的记载,“夏后芬三十六年作圜土”,至少在第七代夏王时已有了收押犯人的牢狱,而坎卦上六“系用徽纆,寘于丛棘,三岁不得”,意即用绳索把犯人拘系起来,并投置于

丛棘之中,过了三年尚未释放,丛棘当为比圜土还要早的监狱。正是基于这种对监狱沿革和作用的相当熟知,《易经》作者在噬嗑卦下专门系以“亨,利用狱”四字,精辟地表达了其治狱之道。噬嗑卦象上下两阳而中虚,有颐口之象,九四一阳间于其中,像口中有梗塞之物,咬之去其窒碍即可合,合则由不通变为亨通,故曰噬嗑而亨。治狱之道,一需究察情伪,明辨是非,二需执法得当,威而致刑。噬嗑为卦上离下震,离有明照之义,震有威严之义,威明皆得其中,故有利于用其治狱。噬嗑六爻,初上两爻像受刑之人,中间四爻为用刑之人。用狱之事必刚柔并济而得中,故六三阴柔不正,治人而人不服;六二有柔顺中正之德,刑必当罪而人服;九四以刚居柔,得用刑之宜;六五居尊而为用刑之主,既不过刚而失之暴,又不过柔而失之宽。用柔顺中正之德用刑,轻重皆不失当,乃最得用狱执法之道者。与此同时,初上两条爻辞,对受刑者一方的情况也作了论列。前者意为受刑者在罪薄过小之时,及时对其进行惩处,可以使其不进于恶而无有大的灾咎;后者意为受刑者如不听人劝告而早图悔改,发展到罪大恶极的程度,便不免有何校灭耳之凶。在今日看来,《易经》的用狱执法思想自然不够成熟和完善,但从历史的眼光来看,在三千年前能提出如此理念,应是颇为可贵的。

由上述可见,称《易经》为中国法学的源头,并非夸大之辞,而以易经为基础形成的《易传》法律思想,既深刻又丰富,足当先秦法学的重镇,似又更加证明了此一论断。

二、先秦法学的重镇

十翼的法学,不仅从儒家思想内部来说,还是从儒墨道法诸家学说来看,都不失为先秦法学的重镇。

(一)刑罚清而民服的法理学

在法学的指导思想，《易传》提出了三条基本原则，即制定刑罚要顺应客观情势，刑罚内容要清明简通，刑罚的制定和施行以民众口服心服为目的。予卦卦象下坤上震，坤为地为顺，震为雷为动，《象》据此诠释道：“天地以顺动，故日月不过而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。”其意是说，顺应客观律则而运行，天地也是如此。正因为天地顺应客观律则而运行，日往月来月往日来才不会发生过失，春夏秋冬四个季节依次更替才不会出现错乱。圣人依据客观律则而行动，制定的刑罚就会清明简当，便于施行，广大民众因之也心悦诚服。

这些论断把自然运行的法则和制定法律的准则联结起来，突出了自然法则在立法中的基准作用，蕴涵着人为法源于自然法、出于自然法，人为法必须和自然法相一致、相符合的思想；所谓圣人以顺动，接触到立法主体不是一般民众，也不是一般的统治者，而是依照客观法则而行动的圣人的观念；所言刑罚清，意味着法律特别是刑罚最基本最重要的特征是清明、清正、公平、宽平、简易、简当；而民服一语，则表明制定和推行法律，其本身并不是终极目的，法律的终极目的是为了广大民众的心悦诚服，具有法哲学的性质和意义，可说是中国最早的法学基础性理论。

《易传》的这一思想不仅较《管子》的“刑德不失，四时如一”要深刻精湛得多，而且是《十六经·观》“先德后刑顺于天”、董仲舒“厚德简刑”思想的先导和渊源，而中国法律思想，特别是文景之治和贞观之治的法律思想，皆以清明简约为特征，更说明其影响之重大和深远。

（二）明罚敕法的立法思想

关于法的界说，《系辞》云“制而用之谓之法”，意为通过制定而成、并在实践中施用的叫做法，涉及到成文法的订立程序和实际功能两个方面。至于如何立法，《象》提出了“雷电噬嗑，先王以明罚敕法”的命题。雷电噬嗑是说天空之中打雷闪电，雷威而电明，先

王观察并仿效这一自然现象,从而制定法律。先王表明立法主体乃上层统治者,非一般民众或君子。所谓明罚,意即将犯什么科、定什么罪的罚规明确制定出来,并事先晓知民众,使民众明了,知所回避;所谓敕法,其意是要认真修明法律条文,整肃法律制度,规范法令内容,使民众有所依循。明罚敕法的重点都不在事后的惩处,而在事先的防范,这也是各种立法工作的题中应有之义。

(三)申命行事的普法观念

与明罚敕法相联系,《易传》认为各种法令一经制定,就要广泛予以宣传,反复进行宣传,务必在四方民众知晓明白之后,再具体施行。《姤·象》云:“天下有风,姤。后以施命诰四方。”后是王的别称,意谓最高统治者的法令命令要传达到四面八方,让普天之下的人都知晓,法令要像风无处不入一样而无处不到。《巽·象》云:“随风巽,君子以申命行事。”巽卦上巽下巽,有两风相随之义,君子仿效此象,要把命令、法令反复予以申明,使民众确实明晓,此后方可见之于实际行动。同卦彖传“重巽以申命”,强调的也是法令法规不能满足于一般的宣传,更不可停留在一次性的宣传上,而要多次地经常地予以宣传。

(四)明慎用刑的司法原则

立法和司法之于法律,犹如车之两轮,鸟之两翼,缺一不可。不论何种法令法规,最终都要落实到司法实践之中。司法固然需要懂法之人,同样需要甚至更需要相对客观的司法原则。根据《易传》有关命题,这种原则主要有五项,第一是明察,在各种执法活动中,特别是对于用刑之事,要像山上之火远近皆照一样,明察情伪,以保证施用刑罚准确无误。第二是慎重,用刑事关重大,非同小可,要慎之如山,切不可草率从事。第三是及时,对于拘系之人特别是收押监狱者,要从速予以裁断,切不可久拖不决。第四为实事求是,裁决讼狱以求得情实为要,务必去其文饰,执法用刑皆以事实为根据,反对舞文弄法。第五为严明,执法者要有雷响之威,电

闪之明,对证据确凿的犯罪分子要严厉惩处,动用刑罚要轻重适中。前三项见之于《旅·大象》“山上有火,旅,君子以明慎用刑,而不留狱”,第四项即《贲·大象》“山下有火,贲,君子以明庶政,无敢折狱”,第五项则见于《丰·象》“雷电皆至,丰,君子以折狱致刑”。无敢折狱与折狱致刑看似相反,实则相辅相成,贲有文饰之义,文饰则有违情实,故不能以此折狱,丰乃威明并行,威可维护法律之尊严,明则罚当其罪而无失,故可折狱致刑。

(五)议狱缓死的独创见解

死刑是中外法学家至今仍争论不休的一个焦点问题,存置论者和废除论者双方都有相当理由,互不相让。无论从理论上讲还是从实践上看,死缓确不失为一种适宜的甚或最佳的解决方案。而这一方案的最早萌芽,似在《中孚·大象》的“泽上有风,中孚,君子以议狱缓死”。程颐《伊川易传》于其下释之曰:“风之动乎泽,犹物之感于中,故为中孚之象。君子观其象,以议狱与缓死。君子之于议狱,尽其忠而已;于决死,极其恻而已;故诚意常求于缓。于天下之事,无所不尽其忠,而议狱缓死,最其大者也。”所谓议狱,是说在判决之前由几人或多人进行集体审议,充分展开讨论,把所有可疑之点和不足以定罪的情节尽行查出,以便判决准确无误。所谓缓死,指即便判处死刑,也要从缓执行,留下充分的余地,以便从犯人的罪行中发现可以不死的因素,这样在犯人可以无所遗憾,于君子则可尽其恻怛之心、中孚之信。死刑存置论视死刑为当存不可少,死刑废除论视死刑残酷不人道。前者偏向于严,后者失之于宽,三者相较,似以宽严适中的死刑缓行论为允当。

与议狱缓死同样体现了法律的人道精神者,为“雷雨作,解,君子以赦过宥罪”。解卦上为震雷,下为坎雨,雷雨为天地之气交感发散而成,雷雨作则万物皆萌发生长,君子观此卦象,有过者赦免之,犯罪者宽大处理之。中国法律文化既寓人道之大德于其中,又与自然律则息息相通,于此又可见矣。

(六)礼义措于上下的法律起源论

对于法律起源,十翼也作了深入的探讨。《序卦》云:“有天地然后有万物,有万物然后有男女。有男女然后有夫妇。有夫妇然后有父子。有父子然后有君臣,有君臣然后有上下。有上下然后礼义有所措。”措通措,即措置之义。所谓礼,指人际关系中的各种行为规范;所谓义,指解决各种社会问题的适宜措施。相对于法而言,礼是一种全面的积极的由社会成员自觉履行的行为规范,法是一种特定的带有强制性甚或消极性的行为规范。因此中国古代的礼虽和法有所不同,但和法具有类似的作用,甚至比法具有更大更强的功能,所谓“出于礼而入之于刑”,即指此种状况而言。此种状况之利弊得失姑且不论,古代之礼义具有行为规范的法的性质,是没有疑问的,所以礼义措于上下实质上属于一种法律起源论。

按照《序卦》的观点,法律和国家都不是一开始就有的,法律是社会秩序和等级结构的反映,是各种人际关系和各方利益关系的体现,然而这只是法律的直接起因,法律的更远的渊源,是人类的产生和家庭的出现,是以夫妇父子为主体的家庭发展到相当程度的产物,而法律的终极性根源,当追溯到自然,即天地万物。彖传和象传的法律观,一致强调人为法和自然法的统一,其原因或即与此有关。

与这种广义的法律起源论相辅相成,《序卦》还提出了“饮食必有讼”的命题,对诉讼的起源作了具体的说明。诉讼不仅是各种程序法的重要环节,也是各种法律纷争的起始和中心所在。诉讼又因何而起?一言而蔽之,曰饮食。饮食是人类生存的第一需要,欲饮食必有可饮食之物。故而诉讼可说因财物而起,因人类生存需要而生,饮食所需之财物,乃是诉讼所以发生的最直接最关键的原因之所在,乃是诉讼甚至各种法律纠纷的最基本的内容,至少也是诉讼的实质性内容之一。

可以指出的是,十翼不但从内容上探讨了法律的起源,而且从

形式上论述了法的渊源。《系辞》认为,上古社会的结绳而治是人类社会最早的习惯法,以文字为标志的成文法是从结绳而治演化而来的:“上古结绳而治,后世圣人易之以书契;百官以治,万民以察。”所谓结绳而治,盖大事结大,小事结小,三羊系三结,五牛系五结之类,而一个“治”字,点明了它所具有的习惯法之涵义,而见之于书契者,当属成文法无疑,而百官以治,万民以察,不仅强调了成文法的规范性社会性,而且表明了成文法功能和范围都远超习惯法的优越性。

(七)由来者渐矣的犯罪过程论

犯罪作为一种社会现象,多有一个从小到大的发展过程,就一般犯罪来说是如此,就严重犯罪而言更是如此。《坤·文言》于此有极为明确的认知:“臣弑其君,子弑其父,非一朝一夕之故,其所由来者渐矣。”大臣弑杀君主,孩子弑杀父亲,从一般的意义来讲,都可视为最严重最典型的犯罪事件,而这些事件的出现,皆经过一个相当长的时期,经历数次乃至多次逐渐的变故,最后因矛盾激化,在短暂的时间爆发而成。就其瞬间爆发看似为突然,就其长期积累而言,又非偶然,甚至说带有必然性。《系辞》所谓“小人以小善为无益而弗为也,以小恶为无伤而弗去也,故恶积而不可掩,罪大而不可解”,更突出地指明了积小恶而成大罪的必然性,同时对犯罪者的主观原因,特别是对认为小小恶行无关紧要而不加消除的初始起因的深刻剖析,置于近时诸多犯罪学专著中,仍是不可多得的至理名言。

(八)思患早辩的预防犯罪观

基于犯罪过程论,十翼还提出了预防犯罪的思想。《坤·文言》在紧接“其所由来者渐矣”下写道:“由辩之不早辩也。”这里的关键是“早辩”二字,对于各种犯罪活动,能在其萌发初期,就及早察知辩明,采取相关的必要措施,将其消除于萌芽状态,杜绝其继续发展的路径,实是预防犯罪,特别是防止重大犯罪发生的重要环节。

和境——易学与中国文化

除此之外,《既济·大象》提出了“思患而预防之”的命题。思患是指对未来可能出现之灾患,包括犯罪导致的祸患,要提前思虑及之,不思患而一旦患发生则措手不及,思患则有所戒备有所防范,从而做到有备而无患。预防是指提前做好灾患的防备工作,防患于未然则患不生而终无患。《系辞》下传更有“重门击柝,以待暴客”等具体的预防犯罪措施,重门者指家居房舍等安置两个门以上,现今安装防盗门者似之,击柝者,即古时夜晚巡逻打更也。

预防犯罪是犯罪学的中心课题之一,犯罪学若不研究预防犯罪,其意义就可能减去一半。预防犯罪也是整个法学的重要课题,从一般法学来看,特别是就《系辞》神武不杀的思想而言,预防犯罪甚至比惩处犯罪更符合法学的人道主义精神,更有利于人类社会的健康发展。

三、易学法学的价值和作用

《周易》法学,作为中国法律文化的重要组成部分,在理论上具有重要的价值,在实践上也发挥了重大的作用,这种价值和作用,主要体现在以下几个方面。

第一,儒家法学的重要组成部分。儒家法学和法家法学是中国法律思想的两大主干,儒家法学除了孔、孟、荀等人的法律思想外,集中体现在易学法学,特别是《易传》法学之中。离开《易传》法学,不可能全面了解和把握儒家法学,整个中国法学也就会残缺不全。论儒家法学者,往往只探讨孔、孟、荀的法律思想,对《周易》法学则有意无意地避而不谈,实际上《易传》法学较之孔、孟、荀的法律观,更为全面也更有系统性。孔子法律思想的重点是德主刑辅,再者是提出了“无讼”的法学理想;孟子法律思想的要点是省刑罚,反对无罪而杀士,无罪而戮民;荀况法律思想的要义是隆礼重法,

赏罚必当,有良法更要有人治。相比之下,从法学的思想理论到犯罪预防,从立法原则到司法操作,从法律起源论到犯罪形成论,从折狱致刑到死刑缓期,《易传》都作了论述,不仅彰显了儒家法学的思想深度,而且表明了儒家法学的论域之广,是儒家法学不可或缺的重要组成部分。

第二,后世法律思想的重要资源。从整个中国法律思想史来看,秦以后的法学家多为儒家中人,而他们法律思想的渊源,主要不是法家之学而是先秦儒学,特别是《周易》法学。《易经》法学乃中国法学之肇端,已如上述,这里不妨探讨一下《易传》法学对后世的影响。刑罚要清明、清正、简通、约省,是《易传》最重要的法律思想之一,历代法学家不仅深表赞同,并且作了发挥阐扬。汉文帝刘恒的约法省刑、废除肉刑,隋文帝杨坚的法令清简、刑网简要,唐太宗李世民的“国家法令,惟须简约”^①,王夫之的“法贵简而能禁,刑贵轻而必行”^②,康熙的“民生不遂,由于吏治不清”^③等等,无疑都是与《易传》刑罚清则民服的思想相一致相符合的。其他如《易传》不留狱的理念,为朱熹、王船山、康熙等一再引用,兹不俱述。

第三,在历代法律实践中的导引作用。《易传》法学不仅是后世法律思想的重要资源,而且在古代法律实践中有着实际的导向作用。例如秦王朝实行严刑峻法,结果二世而亡,汉高祖刘邦入关之初就与父老约法三章:“杀人者死,伤人与盗抵罪”,悉除秦法,使秦人大喜。汉朝,特别是文景之治时,与民休息,约法省禁,废除肉刑,从而达至政宽人和、几致刑措的局面。再如隋末刑罚过于严苛,唐高祖李渊攻占长安后,曾制定约法十二条,除杀人、劫盗、背军、叛逆者处死外,其余一切苛法全部废除,唐太宗李世民即位后,

① 《贞观政要·赦令》。

② 王夫之:《读通鉴论》卷一。

③ 《清实录》卷四十一。

更强调“用法务在宽简”^①，并制定了比《武德律》更为简约的《贞观律》，再加之改三复奏五复奏等，最终出现了可称盛世的“贞观之治”。

第四，集中体现了中国法律文化的重要特征。中华法系之所以成为世界五大法系之一，主要在于中国的法律文化具有不同于罗马法、大陆法、英美法等的基本特征。《周易》作为中华第一经，同时也是中华法系的代表性著作，集中体现了中国法律文化的重要特征。

《易传》的刑罚清简，既不同于老子一味地指斥“法令滋章”，又有别于韩非单纯的重刑重罚，既否认刑罚对治理国家、稳定社会秩序的作用，又强调刑罚必须清通简明，反对严刑峻法，可以说是中国法律文化最主要的特征。从中国法学思想史来看，从大象提出“刑罚清而民服”的论断以后，主张刑罚清简者不仅有开明君主，而且有诸多著名政治家、思想家、法学家。他们的刑罚理念都是和《易传》刑罚清简的思想一脉相通的。所有这些表明，刑罚清通、清明、清简、宽平是中国多数法学家的共同见解，同时也构成中国法学的实质性特征。

如果说孔子将“导之以德，齐之以礼”置于“道之以政，齐之于刑”之上，主要是明确道德教化、行政制度、礼义规范、刑罚措施四者之间的主次轻重关系，把刑定位于礼之下、政之辅，将德置于四者之首，使中国法律伦理化，从而使中华法学带有伦理法的特征，那么《周易》的“刑罚清而民服”则使中华法学具有清明清简的特征。前者从德、礼、政、刑四者的相互关系予刑以定位，可以说是中国法学的外部特征，后者强调的是刑罚本身的清明清简，可谓中国法学自身的本质特征。两者相比较，清明简通较之德首刑末、礼主刑辅，对于认知中国法律文化的价值和实质，可能具有更为关键的

^① 《贞观政要·刑法》。

意义。

用刑明慎是中国法律文化的又一特征。《尚书·康诰》提出“明德慎罚”的主张,将德与罚两者并说,《易传》则突出用刑即执法的重要性,明确提出明慎用刑的思想。这里的用刑主要指惩处犯罪,特别是刑事犯罪。惩处犯罪一是要慎重、二是要明察,而明察即明了犯罪的原因情状,实乃慎用刑的前提,因此将明置于慎之上,强调执法的明察和慎重,将明察和慎重作为司法的重要原则,这对后世司法实践影响颇大,进而也成了中国法律文化的一个基本特征。

除了刑罚清通和明慎用刑外,人道主义和理想主义也是中国法律文化的重要特征,前者表现在《象传》的议狱缓死、赦过宥罪等论述中,后者则以《系辞》的神武不杀最为典型,因篇幅有限,兹不俱述。

第八章 易学与管理学

管理学是伴随着人类的管理活动和管理实践产生和发展的。只要有人类的管理活动存在,就会有管理思想出现。近现代意义上的管理学,主要是西方工业文明的产物,它以企业为主要研究对象,只是一种狭义的管理学。就广义的管理学而言,易学的系统管理思想是极为独特而可贵的,《周易》的社会管理、经济管理、教育管理、军事管理思想,都是十分丰富的。认真开掘这方面的文化资源,总结这方面的理论成果,使之与西方的现代管理学互补互动,融会贯通,不仅有助于建构真正中国化的现代管理学,而且有望创造出一种具有普遍意义的新型管理思想体系。

一、易学政治管理的原则

《周易》不仅是穷神知化、极深研几的哲理之学,而且是经邦济世、崇德广业、长治久安的政治管理学。易学的政治管理思想不仅是前此的政治管理经验的总结和升华,而且对后世的治国实践、政治管理产生了重大的指导作用。历代政治家,特别是著名的政治家,包括李世民、魏征、朱元璋、张居正、康熙等,都曾引用或称述《周易》的管理理论,甚至明确称《周易》为“王天下之道”,亦即管理

整个国家的最高原理。

屯卦为易经六十四卦的第三卦,仅次于乾坤两卦,该卦大象提出了“水雷屯,君子以经纶”的命题,所谓经纶,实指治国安邦的政治管理而言。以经纶为中心理念,《周易》提出了政治管理的七大原则,覆盖政治管理的诸多方面,至今对政治管理者,包括政治家仍有其意义。

第一,容民畜众的原则。语出《师·象》:“地中有水,师。君子以容民畜众。”师卦由坤和坎组成,象征地中有水。为政者体味此象,必须有开阔的胸襟、博大的情怀,要像大地容纳、承载千川万水一样,容纳广大民众,蓄积广大民众,和民众同心同德。政治团体实力的大小,往往与其成员的众寡有关。一个国家在国际政治生活中的地位高低,发挥作用的大小,除了经济军事力量、科技水平、教育发展程度等之外,人口也是一个不容忽视的因素。离开足够的人员,任何组织机构都无从建立,各种组织活动也无从展开。就此而言,正确对待民众,广泛团结尽可能多的力量,实是政治管理的前提和首要问题。

第二,建国亲侯的原则。见于《比·大象》:“地上有水,比。先王以建万国亲诸侯。”比卦上为坎水,下为坤地,水性润下而居于地上,有亲比之意。这一原则主要是说,最高统治者不可能直接管理广大民众,没有必要也不可能事必躬亲,这就必须建立适当的各级各层的政治管理组织,通过这些中介机构进行卓有成效的管理,开展多种多样的管理活动,同时要求最高层领导者从感情上亲近下属,和下属建立起亲密的关系。展开来讲,正确处理中央与地方政府的关系,正确处理上级与下级的关系,正确处理集权与分权的关系,大胆起用选拔确有政治才能者,放手让他们工作,在严格要求的同时,信任他们并适时予以精神鼓励,都是这一原则的题中应有之义,也是上层管理者特别是最高层管理者不可或缺的管理方法。

第三,咸临知临的原则。临卦初九有“咸临贞吉”之说,六五更以“知临”为“大君之宜”。“咸临”意即管理者必须与被管理者相互感通,待之以礼,交之以诚,通过感情的联系与沟通,取得被管理者的拥护和爱戴,而不能单靠行政命令行事,更不能简单粗暴地对待被管理者,视下级或民众为奴仆。大量事实表明,优秀高明的管理者,都是懂得情感在管理中的特殊重要作用的,人非木石,作为管理者,面对的是一个有血有肉有感有情的活生生的生命,而不是不会说话的其他动物或机器。因此,以情动人,把情感注入和渗透到管理活动中,较之单纯说教式、命令式的管理要有效得多。

“知临”即智临,它主要指最高管理者而言,也适用于各级管理组织中的第一把手。凡为最高管理者,自身必须有较高的甚至超常的智慧,具备令人信服的决策能力,要多谋善断,而不能优柔寡断,特别是在有关整个组织、团体的重大利益和前途发展的问题上,要及时地、果断地做出正确决策。同时要虚心采纳下层的意见,调动各方面的积极性,确保组织全体的利益不受损害,确保群体乃至国家的顺畅发展和美好前景。

第四,裁成辅相的原则,这一原则出自于泰卦大象:“天地交,泰,后以财成天地之道,辅相天地之宜,以左右民。”财通裁,有裁制完成之义,辅相乃辅佑帮助之义,左右民谓最高统治者支配民众向左即向左,指挥民众向右即向右。这一原则是中国哲学天人合一精神在国家政治管理中的具体体现。所谓天地之道指日往月来、四时有序交替、万物生长衰旺等客观律则,天地之宜则指雨露霜雪皆有宜来之时、平原山川各有宜产之物等等。国家领导者在治理国家、管理政府的政治活动中,必须考虑到人与大自然的关系,对天地之道取裁制协调之态度而不是单纯对抗之态度,对天时地理之所宜取辅助顺应之态度而不是一味对峙之态度,在此前提下,指挥和调配广大民众从事各种生产活动和社会活动。“裁成辅相”既高度尊重自然规律性,又主张充分发挥人的主观能动性,而其目的

显然在于使国家的宏观管理更加富有成效，在左右民之上加一“以”字，实已标明此意。

第五，向明而治的原则。见之于《说卦》：“离也者，明也，万物皆相见也，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治。”离为日，有明照天下之象。以八卦配八时，离为正夏，草木旺盛，鸟兽出动，万物彼此相见。以八卦配八方，离为正南阳明之所。“向明而治”除指国家的宏观管理要选择适宜的时间与方位之外，其精义在于最高管理者要像太阳之光那样，明照天下，明察天下，在进行重大决策和管理活动时，务必要头脑清醒，心中有数，不能失于察人，不可随便盲动。政治管理，特别是国家宏观管理的得失成败，从某种意义上或一定意义上说，系于最高领导者一身，取决于最高统治者的决策特别是重大决策是否得当。中国历代皇帝之所以无一例外地南面而立，实与此相关，如果剔除其封建色彩，还是有其可取和借鉴之处的。

第六，用晦而明的原则。语出明夷大象：“明入地中，明夷。君子以莅众，用晦而明。”莅为莅临，莅众即自上而下管理大众之意。明夷内卦为离，外卦为坤，离明入于坤地之中，外晦而内明，即日之明不现于地外，而存于地中，外看似晦实则内明。领导者自上而下管理民众，本有居高临下之优，如果用明太过则近于苛察，苛察则民众无以安和；领导者不极其明察而用晦，容物和众，不以一己之明律之于千万大众和下属成员，则民众亲而安，从而以用晦的手法达致明治的目的。如果说内外皆晦者是昏庸，根本不可能搞好政治管理特别是国家管理，那么内外皆明者则可能失之于苛察，甚至进入众叛亲离的境地，也很难有富有成效的政治管理可言，那么用晦而明确乎不失为明智高超的管理方法。事实上，先秦以至清代的不少政治家，正是采取这一方法，达致国家强盛，甚或形成所谓盛世局面的。

第七，居安思危的原则。见于《系辞》下传第五章：“君子安而

不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱,是以身安而国家可保也。”安危、存亡与治乱都是相对而言的,任何一个政权、一个国家、一个社会,都有自己的治乱问题,而对一个国家而言,更重要的是存亡安危问题。作为一个国家的最高领导者,作为一个一流的政治家,作为一个高明的政治管理者,必须具有长远的战略眼光,而不能将注意力局限于一时一地,也不能满足于一时之安、短期之治。只有身居安存治之境,警惕危亡乱的可能出现,才能真正免于危亡乱之灾,也才能真正长治久安。居安思危是中华民族的高超智慧和辩证法思想在政治管理中的典型体现,也是极其高超而重要的国家管理原则。魏征在贞观十一年上疏中,指出隋朝乱亡之源“在于安不思危,治不念乱,存不虑亡之所致也”。^① 李世民则深嘉而纳用之。可以说,贞观之治的出现以至唐朝存续近三百年之久,都是与重视和贯彻居安思危、居治念乱、居存虑亡的原则密切相联的。

居安思危主要是指国家的宏观政治管理而言的,它的目的在于国家的长治久安,但它同样适用于各级政治管理者,它至少有益于管理者自我的身安,而管理者身安正是管理得以进行、管理卓有成效的基本条件,至于以上其他六项,原则上也可运用到各种政治管理之中。

二、易学经济管理的原理

经济管理一词古所未有,然《系辞》所提之“理财”,实与今日经济管理之义相当。围绕着理财,《周易》提出了一系列的经济管理原理,现依次论述如下:

第一,观象制器的原理。语出《系辞》:“易有圣人之道四焉。

^① 《贞观政要》卷八。

以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”易经中有的卦名本身就取自器物，如鼎和井等，卦爻辞中更有缶、圭、弧、舆、金车、大车等多种人造器具。《系辞》作者记述了剡木为舟、剡木为楫、断木为杵等各种工具发明的情况，赞颂这些发明对发展经济、提高人民生活的重大作用，并明确提出了观象制器的原则。这一原则的要义在于人类社会要不断地进步，人类生活要不断地改善，就必须不断地创制器物，发明各种器具，而新器具的创制，新产品的发明，需要仿效观察客观的物象和事象，需要通过和各种自然现象接触碰撞来提高发明的智慧，激发创造的灵感。历史证明，人类社会每一次重大演进，都伴随着新器物的创制、新产品的发明，而人类生活水平的提高，生活内容的丰富，生活条件的便利，生活质量的提高，特别是经济的高速发展，生产效率的大幅度增长，都离不开器物的创制改进，特别是新工具新产品的创造发明。时至今日，创制器物、发明工具，仍然是现代社会进步、经济发展的动源之一，优秀高明的企业家也往往把相当精力甚或主要精力放在新产品的研制开发上，将其作为企业管理的重要环节乃至关键一环，日本的松下幸之助，美国的比尔·盖茨等著名企业家莫不如此。

第二，备物致用的原理。见于《系辞》上传第十一章：“崇高莫大乎富贵，备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。”这里的圣人主要指创制书契、宫室等精神财富和物质财富，为人类带来普遍利益的大智慧者、大德者。备物致用是说提前准备好物品，以便需要时予以使用，如防不测之弓矢，防水之堤坝，防地震之设施，战争中之预备队，防火之消防车等皆属此类。立成器以为天下利，意为制立完好的器具，在社会上普遍推广使用，以使普天之下获得利益。这一原则体现了经济管理中计划的重要性，办事要留有余地，对各种情况特别是不测情况的发生要提前有所考虑、有所准备。计划作为管理职能中最基本的职能之一，其可贵之处即在未雨绸

缪,如同《象》强调的“作事谋始”,而不能等情况发生之后临时抱佛脚。经济管理中各种预备金之必不可少,其原因亦在于此。

第三,劳民劝相的原理。人类的生产活动、经营活动,虽有单独进行者,但多为群体性活动,群体性活动少不了分工协作,而分工协作之优劣,特别是协作产生的规模效益之大小,关键在于管理者如何进行协调。《井卦·大象》的“劳民劝相”,正是有见于此而提出的重要经济管理原则。《井卦》上为坎水,下为巽木,有木上有水之象。近年出土之古井底部皆置有四方形木框,亦见井之木上有水,实有所据。井非一人之力所能成,井之利益亦非一人所独享,造井必须民众共同劳动,协作互助,始能共成造井之功,同享井之利益。就此而言,井是人类群体性劳作的产物,又是人类经济生活中利益一致、有福同享的典型体现。君子效法此象,推而广之,在劳民之时,特别是群体生产活动的过程中,劝勉民众要同心协力、相互帮助。这一原则实质上属于现代管理学上的协调原则,彰显了管理的协调职能,不仅有协调各个个体之间活动的作用,而且有协调个体利益分配和福泽同享的意义,有助于人们认识群体的共同利益,有助于发挥企业的团队精神和规模效能,在经济管理,特别是企业管理中,至今仍有其不可低估的价值。

第四,养贤养民的原理。一个好的经济管理者,不能只管不养,也不能只养不管。养中有管,管中有养,才能更好地管。就此而言,养乃各种管理题中应有之义。《序卦》曰:“颐者,养也,不养则不可动。”实已见到颐养对管理的极端重要性,颐卦大象则提出“养贤以及万民”之说,主张对贤才良士和广大民众厚加养育,程颐更由此发挥出养生、养形、养德、养人的四养理念:“动息节宣,以养生也;饮食衣服、以养形也;威仪行义,以养德也;推己及物,以养人也。”^① 一个优秀的企业家,不仅应保证员工的基本生活需要,给

① 程颐:《伊川易传》卷二。

予各种人才以优厚的待遇,而且要通过良好的企业文化,使员工养成良好的德性,同时也应注意员工的服饰仪容,使员工和企业保持良好的外部形象,提高企业和社会上知名度、信誉度和美誉度,进而更好地发挥各类人才的作用,更有效地进行管理工作,以达致提高经济效益的目的。

第五,称物平施的原理。语出《谦·象》:“地中有山,谦。君子以裒多益寡,称物平施。”如何分配财物,是经济管理中的一个重大问题,因为它涉及到不同群体乃至各个个体的切身利益。《易传》认为财物分配贵在公平,其前提是对财物有一个全面精确的称量。既承认不同利益主体的所得差别,不能搞绝对平均主义,也不能由于分配不公而造成贫富悬殊的局面。必要时减损财产过多的一方,增益财产过少的一方,做到大体平衡。这一公平分配的原则,既不是平均而不公,更不是殊差而不平,而是承认差异的大致平衡,是严防殊差的基本公平。承认差异方能发挥强者能者的积极性,大体公平方能保证广大民众特别是弱者的基本所需。这不仅有助于个体之间以及群体之间的利益协调,也有助于化解不同利益主体之间因分配引起的纠纷或矛盾,增强团体内部或企业内部的凝聚力,调动各个方面的积极性。

第六,施禄及下的原理。见之于《夬·象》:“泽上于天,夬。君子以施禄及下,居德则忌。”夬卦上兑下乾,兑为泽在上,乾为天而居下。君子仿效此象,应将禄泽施于下级或一般民众,而不应以高贵的德位自居,贪其所得而不施于下民。这一原则是高度重视民众利益并予以实施的原则。管理者也往往是位高禄厚者,其中有视不义之财为浮云者,有正确对待财物而合理享用者,其间也有贪财而不厌者,如果贪得无厌而大肆受贿索贿,大肆挥霍浪费,势必发展至侵吞民众财产的程度,自然无施禄及下可言。这一原则也是正确处理管理层内部上下级关系的原则,更是管理者与被管理者双方利益兼得的原则。安于高位,不考虑下属利益,不懂得施禄

和境——易学与中国文化

及下的管理者,很可能是一个寡头式的、失于苛刻的管理者,至少不是一个高明的管理者。那些处处为自己打算,置下级和民众利益于不顾的在上者、管理者,不仅不可能真正搞好经营管理,最终还有可能被民众所遗弃。正确实施这一原则有助于协调群体内部上下级的关系,有助于上下左右同心同德,携手并进。

第七,节以制度的原理。语出《节·彖》:“天地节而四时成,节以制度,不伤财不害民。”节卦本身有节制、节俭之义,《易传》由此发挥出节制则有序,无节则失序的理念,认为天地的节制,形成春夏秋冬四季有秩序的更替。要管理好经济,也必须订立各种规章制度,有了制度做保障,将制度作为管理、使用财产的客观依据,就可以不损伤社会财产,也可以不妨害广大民众,满足广大民众的基本生活需要,充分发挥民众创造财富的积极性,保证民众安心地进行各种生产活动,实践证明,制定适宜的规章制度,特别是财务财会制度,为经济管理工作所必需,而不伤财不害民,既是构建经济制度应遵循的主要原则之一,又是制定和施行经济制度的基本目标所在。

第八,市场交易的原理。市场管理是经济管理的重要组成部分,因为它不仅与买卖双方的利益直接相连,而且关系到商品的正常流通甚至整个国计民生。《系辞》最先论述了市场的重要性:“日中为市,致天下之民,聚天下之货,交易而退,各得其所。”日中为市意即设立市场要选择适宜的时间,致天下之民是讲市场的主体,聚天下之货指明了市场的基本特征,交易而退则说明了市场操作的基本方法,交易不仅包括物品与物品的相互交换,更包括物品与货币的相互交换,各得其所则指明了市场交易的根本目的。对市场交易原则作如此全面的论述,这在中国文化典籍中属于首次,在同时的国外文献中也不多见。特别是各得其所不仅表明市场交易的互利和公平特征,而且蕴涵着所有经济活动的共同精神,让市场交易的双方,甚至经济活动的各方各得其所应得,各得其所可得,各

得其所能得。时至今日,各得其所仍应是整个经济管理的最终目标,各级各类经济管理者仍需把各得其所作为自己的价值追求。

第九,至日闭关的原理。见于《复·大象》:“雷在地中,复。先王以至日闭关,商旅不行,后不省方。”复卦下为坤地,上为震雷,有雷在地中之象。复卦五阴之下一个阳爻,又象征一阳来复之冬至日。一阳初动,万物将生而未生,故于此时闭塞关卡,商人旅客皆不予放行。闭关自以设关为前提,闭关而商旅不行,同时意味着开关而商旅畅行无阻,在边关或城门设立关卡,并通过开关与闭关,自觉调节商人旅客的贸易观光活动,使其与自然时序相顺应,中国古代管理商贸活动水平之高,于此可见一斑。

第十,对时育物的原理。语出《无妄·彖》:“天下雷行物与,无妄,先王以茂对时育万物。”天下雷行,乃震动发生之象,万物之所赋予皆无有差妄,此时人应积极主动地仿效自然,顺合天时,培育万物,使万物茂盛生长,各得其宜。如果说对时说明了管理活动顺应客观律则的重要性,那么积极主动地培育万物,顺应时序的变化,按照物产的本有习性,培之育之生之长之,则体现了人在管理万物中的主观能动性。理财必先生财,而对时育物正是生财的最佳手段,也是形成生财、理财、用财良性循环,保证经济管理卓有成效、经济持续健康发展的重要环节。

三、易学教育管理的原则

启蒙教育不仅为教育界人士所熟知,而且为一般大众所共晓。这一由《易经》最先涉及、由《易传》和历代易学家发挥阐扬的教育理论,时至今日,仍有着重要的意义和可贵的价值。而包括教育者素质、教育目的在内的整个周易教育理论,尚有待人们进一步研究和开掘。这里且就教育管理的八大原则予以探讨。

第一,观民设教的原则。语出《观·象》:“风行地上,观,先王以省方观民设教。”观卦上为巽风,下为坤地,有风行地上无处不至之象。这一原则先观民而后设教,则意味着教育管理者必须从国家和民众的实际出发,教育制度和教育内容必须建立在全面了解察知国情民风之上,而不能从教育管理者的主观愿望出发。观民包括观察民情、了解民俗、察晓民风乃至观知民心,设教包括设立教育制度、确定教育内容、制定教育方针、设立教育机构、制定教育措施等内容,只有根据民情民意设立教育制度,才能保证教育方针的正确、教育内容的精当、教育方法的适当,而教育制度、方针的正确,教育机构内容的完善,教育措施方法的适当,正是搞好教育管理的基本前提。

第二,以神道设教的原则。见于《观·彖》:“观天之神道而四时不忒,圣人以神道设教而天下服矣。”道有规律之义,天之神道,意即说天之变化神妙而有规则,神奇而有功效,其主要表现是春夏秋冬四时有规则的更替,而没有差忒。圣人仿效天道的神妙变化,因之而设立教育制度,确定教育方向,进而充分发挥教育管理的功能,教化天下民众,使天下民众信任而服从,实现教育管理的价值导向。观民设教着重于教育要从民众的实际情况出发,以神道设教更加突出了教育的规律性和客观性,如果说前者强调的是教育的民众性和社会性,后者彰显的则是教育的神圣性和规律性,而教育的神圣性和社会性,正是教育管理不可缺少的两个基础性环节,又是相辅相成的两个环节,《易传》把这两个环节置于同一卦中予以论述,当不是偶然的,论者往往看到一个方面而轻忽另一个方面,其实是不全面的。

第三,启蒙教育的原则。《易经》将蒙卦列于第四位,足见其对教育的重视程度。《彖》更据此提出了“蒙以养正,圣功也”的见解,将之作为启蒙教育首要原则,作为教育管理的最基本的功能之一。进行启蒙教育,既要看到教育者的主导作用,又不可忽视受教育者

的主体作用。受教育者虽有不明之昧,但更有其正心、正情、正性、正灵。教育者启发被教育者,要时其可发而发之,特别是要时其中之欲达而发之,这也即是孔子所说的“不愤不发”。更为重要的是,在启发蒙昧的同时,必须养护其内在的正心、正情、正性、正灵,而不能桎伐其性灵,只有养护其性灵而不失,才能充分发挥被教育者的主体作用,并使之与教育者的主导作用有机结合在一起,真正搞好教育工作。反之,如果只教不育,只发不养,甚或以单纯的惩罚代替教育,那是搞不好教育管理的。

第四,朋友讲习的原则。语出《兑·大象》:“丽泽,兑,君子以朋友讲习。”兑卦上下皆兑,有两泽相互附丽,交相浸润,互有滋益之象。君子仿效此象,在从事教育事业时,教师之间、学生之间、师生之间都要以朋友相待,以朋友相处,讲习学业,交流知识,切磋琢磨,以达教学相长、相互促进、共同提高之目的。这一原则体现了教育管理中各方的平等亲和关系,如果说各种管理都不能是单纯的强制性管理、命令性管理、惩罚性管理,那么教育管理更需要自我管理和民主管理,更需要发挥学生的主体性和积极性。人不是单面的经济人、政治人,更不是单一的工具人、机械人,人是个体性存在、群体性存在、社会性存在、超越性存在的统一体,各种管理都应主体之人放在首要地位,教育管理更应如此。

第五,果行育德的原则。见于《蒙·大象》:“山下出泉,蒙,君子以果行育德。”蒙卦上为艮山,下为坎泉,有山下出泉之象,泉水以其流果决不回,终能冲破障碍而出,君子仿此,以果决其所行,培育其美德。这一原则更加突出了各种管理,特别是教育管理中自我管理、自我教育的重要性,和西方自动人的假设,有其相通之处,而其共同点,都是高度肯定人的自主性和主动性,强调人的自我实现,高扬人的自我价值。

第六,遏恶扬善的原则。语出《大有·象》:“火在天上,大有,君子以遏恶扬善,顺天休命。”遏恶为限制恶劣的言论、行为,遏制邪

恶的势力,丑恶的人物,扬善谓倡导美好的言论,高尚的行为,褒扬善良的人物,进步的力量。求真、向善、爱美是人们的共同心理,但就一个社会的实际生活来看,不可能只有真善美,没有假丑恶,问题的关键并不在于社会之中有无假丑恶,而在于人们对待真善美和假丑恶采取什么态度,特别是为政者、管理者的价值导向如何。这一原则在承认人的行为有善有恶的前提下,强调人的行为可以由恶转化为善,转化的关键乃在于加强教育管理,充分发挥教育的功能和作用,采取必要的措施,遏制乃至禁止恶言、恶行、恶德的发生,倡导善言、善行、善德,在全社会造成一种崇善、向善的良好氛围,督促后进,鼓励先进,使求真、向善、爱美成为社会的主旋律。

第七,振民育德的原则。见于《蛊·象》:“山下有风,蛊,君子以振民育德。”蛊卦上为艮山,下为巽风,故为山下有风之象,风遇山而回,则万物散乱,故亦为有事之象。《易传》以风比教化,以山比贤人,教育者仿效此象,在万物散乱之时,要振励民风,鼓动民气,振奋民心,振兴民力,开发民智,激励民志,培育良好的德性,提高国民的整体素质。这一原则旨在通过教育鼓励人们奋发向上,刚健有为,并使广大民众养成美好的德性,进而达致天下大治之目的。

第八,教思无穷的原则。见之于《临·大象》:“泽上有地,临,君子以教思无穷,容保民无疆。”教思无穷谓教无穷,思亦无穷,容保民无疆乃容民无疆,保民亦无疆。教思无穷即教育感化民众,思念关心民众都没有穷尽。这一原则证明教育民众不是一朝一夕之事,而是一个长期的过程,教育管理也不可能一蹴而就,而是没有止境的,教育管理者不能满足于已有的成就与水平,而应该不断地更新教育观念、更新教育内容,根据情势的发展变化,采用新的教育举措,新的教育方法,采用动态式和开放式管理,不断提高教育管理水平,不断进入教育管理的新境界。这一原则把教育管理看做一个没有穷尽的过程,并将其与关爱民众、包容民众、保护民众

联系起来,同时体现了《周易》的过程论和系统管理思想。

除了上述之外,《易经》所提出的师出以律,可谓军事管理的首要原则,古今中外,概莫能外。《乾·文言》的万国咸宁可以说是政治管理的可贵宗旨,《彖》的天下和平可说是宏观社会管理的终极目标,而《系辞》的“神而化之,使民宜之”,更是政治管理的最高艺术,同时也堪称包括宏观管理在内的各种管理的最高境界,至今仍可作为各级各层管理者,乃至国家最高管理者的价值追求。

第九章 易学与美学

爱美是全人类共有的天性,无论古今中外,凡人皆有爱美之心。以礼义之邦著称的中华民族,同时也是欣赏美、追求美、崇尚美、创造美的泱泱大国。丰富多彩、源远流长的中国美学,给人们谱就一曲又一曲光辉乐章,留下一篇又一篇高文大典;至性至情、多才多艺的中国美学家,为世间创制了一件又一件艺术精品,塑造了一个又一个美的典范。通观中国美学的发展历程,我们可以说,《周易》乃是华夏美学的第一宝典。在中国美学中具有发端和奠基作用的《易经》美学,在美学的精神风貌、艺术境界和诗文书画等艺术创作中居于关键地位,发生了深广影响,时至今日仍能陶冶人们的审美情操,提高人们的审美能力,对创造美的精品,甚至对创造美的人生仍有历久弥新的意义和价值。

一、华夏美学的发祥

华夏民族从远古时代就产生了浓郁的审美情趣,形成了强烈的审美观念。峙峪文化中既发现了用燧石制成的石簇,刀口作新月形的小刀,又发现了经过磨制、钻孔的石墨装饰品,年代距今约

3 万年左右。^① 前者虽有审美意味,但主要属于实用型的生产生活用具,后者则为重在审美的原创性工艺品。这看似简单的钻孔磨制,实是华夏民族审美历程中迈出的关键一步,实开自然人化、自然美化之先河。继之而起的虎头梁文化,除钻孔石珠、穿孔贝壳外,还有用乌骨管磨制而成的扁珠,用鸵鸟蛋壳制成的扁珠,距今 2 万年左右的山顶洞文化,仅在一女性头骨旁就发现了七颗钻孔打磨并染作红色的石珠。^② 如此等等,可说是华夏先人审美意识的进一步展露,是华夏先人审美活动进一步的拓展和演进,而石珠染红,如同珠制成扁形中包含着形式美的观念一样,其中凝聚着颜色美的意识,显示出以红为美的信息。

到了殷商,华夏民族的审美观念更为发达成熟,审美实践更加蔚然壮观。殷墟已出土四千多种陶器,饰有形态各异的联珠纹、圆涡纹、勾连云纹、简化饕餮纹等陶器纹饰;两千多件玉器,其中有头饰、佩饰、腕饰、坠饰等美丽精巧的装饰品,玉龙、玉凤、对象、对鹤等栩栩如生的工艺品;三千多件青铜器,主要是用途各异的铜镜、铜虎、龙头尺形器;还有造型别致的雕花骨器等等,^③ 这些工艺品,不仅是中华民族审美情趣淋漓尽致的体现,同时也是中华民族审美实践源远流长、日趋完美的佐证。正是在这种邈远阔大的历史文化背景之下,产生于殷周之际的《易经》,提炼总结了中华民族长期的审美实践经验,升华提扬了华夏民族丰厚的审美观念,使中华民族的美学思想最早具备了理论形态,成为华夏美学真正的惟一的发祥地。

《易经》的美学思想和审判观念,分布甚广,约而言之,可分为七。

其一:羽可用为仪的审美想像。

① 见杨金鼎主编:《中国文化史词典》,浙江古籍出版社 1987 年版(下同),第 5 页。

② 同上书,第 5—6 页。

③ 《殷墟的发现和研究》,科学出版社 1984 年版,第 188、338、369 页,图版四一、四四,彩版六至一四。

审美想像是审美意识发展到相当高度的产物,而其中的创造性想像,主要是审美主体在直接观照审美对象的基础上,将原有的审美对象生发开去,重新加工组合,创造出新的审美对象。就中国美学史而言,予这种审美想像以完整表述的,《易经》堪称第一。

涵义为渐进、象征义为女归吉的渐卦,其六爻向人们展现了鸿鸟从水中游向河岸、登上磐石、飞向高陵、降于树上、进入陆地等优美场景,而上九爻即最后一爻则这样写道:“鸿渐于陆,其羽可用为仪,吉。”古代舞蹈一般分为文舞与武舞,羽舞是文舞中最主要的一种,舞者或头戴羽冠,或手执羽毛,或腰系羽饰物,仪即用作舞蹈的羽饰,对舞蹈者身姿,特别是面部、头部有修饰、装饰的重大审美功能。鸿鸟从空中飞返陆地,映入人们眼帘的,首先是它那美丽多彩的羽毛,而人们所想的,首先是这漂亮的羽毛可以用做舞蹈时仪容的装饰,而不是鸟肉可供食用的功利之念。《易经》作者这种超越功利的审美判断,特别是由鸿羽之美生发开去的舞蹈之美、仪容之美的审美想像,既寓有审判感知,又灌注着纯净的审美情感,更升华为优美的审美联想,既不同于爱屋及乌的接近联想,也不同于以雄鹰喻勇士的类似联想,甚至也有别于吟咏诗文重现事物形象的再造性想像,自当属于高级的创造性想像之列。

其二,娣袂良于君的审美观照。

归妹作为少女出嫁之卦,描绘了古代男婚女嫁的不同情状和场面,其主爻即第五爻则拣取殷纣王之父帝乙出嫁少女的盛况立说,其辞曰“帝乙归妹,其君之袂不如其娣之袂良。”古时婚姻,常有姐妹二人同嫁一夫者,君指姐姐娣为妹妹。袂属上衣袖部饰物,多为衣服中最精美别致者,其长过于双手,可反屈至肘部,既涵富丽华之意,又有能歌善舞之助。帝乙以君王身份下嫁少女,其婚嫁服装之绚丽精巧自不待言,而特提袂以为说,即将审美欣赏集中于衣裳中之最艳丽者,而又言妹妹之袂比姐姐之袂更为漂亮,实于君娣婚服以审美欣赏的同时,包含着对二者进行审美比较之意。于

两个相近的审美对象中区别其高下,鉴赏出何者更美,这种审美观照无疑超出于对单一对象的审美判断,体现出更高的审美能力。

其三,鼓缶而歌的原创艺术。

人类的原创艺术,往往是融诗歌舞于一体者,也是备三者于一身者,离卦九三的“鼓缶而歌”,即是这种原创艺术的典型再现。古代的敲击乐器,由水和泥土混合而具雏形,再予烧烤晾晒而成为缶,较之木制之桡、石制之磬、铜制之钟、皮制之鼓等,可能年代更早,这从缶同时可做食用之饮具中也可看出。而敲击乐器一般又早于土制之埙、竹制之箫等吹奏乐器,因此,缶无疑是人类创制的最早的乐器,至少是最早的乐器之一。而所谓鼓缶而歌,自然也是人类创造的最早的艺术之一。

鼓缶而歌,既不像后世将作诗、谱曲、歌唱一分为三,而是一种自我吟诗、自我制曲、自我歌唱;也不像后世把歌唱与伴奏一分为二,而是一种自我歌唱自我伴奏;不难想像,伴随鼓缶而起的,是一种或快或慢、或高或下、或激越或舒缓的原始舞蹈动作。所以,鼓缶而歌,实是集敲击、舞蹈、歌唱于一身。这种集歌唱、舞蹈、敲击于个体一身的鼓缶而歌,无有各种中介物掺杂于其间,是自我内心真情实感的直接抒发,是个体生命活力生活激情的直率呈现,又是自我心绪、当下感受、诸种情感的全面展现。因之,与它紧密相连的是一种真诚之美,坦率之美,粗犷之美,雄健之美,豪放之美;与它息息相通的是一种内在之美,浑全之美,身心手口合一之美,动荡血脉与通流精神融一之美,悦目悦耳与悦情悦意统一之美。

值得指出的是,离卦九三强调的是人即使进入老年,也应当鼓缶而歌,这与一般所谓原始歌舞与巫术活动密不可分看法不同,它主要指向人生,指向人的现实生命,指向个体的具体存在,指向个体的当下生存。由此人们不难联想到庄周的鼓盆而歌,而《汉书·杨恽传》“酒后耳热,仰天拊缶,而呼乌乌”的记载,也似乎再次说明了鼓缶而歌的属己性和直接性。就此而言,《易经》的鼓缶而歌,

较之《尚书》的“击石拊石，百兽率舞”，更有理论意义，更具审美价值：前者是先有的，个体的，率真的，后者则为后起的，群体的，经由安排的。

其四，贲如白贲的美学思想。

贲卦之贲，由花卉之卉与贝壳之贝组成，本义即为文饰。贲卦所讲审美范围颇广，既有审美主体之人，又有审美客体之物，既有求婚者所乘之马，又有婚嫁前所居丘园，既有青年人之脚趾，又有年长者之胡须。更为重要的是，贲卦通过文饰程度的差异，从性质上将美划分为三种，第一种是“贲如濡如”的美，所谓濡如意谓贲饰之文彩华丽鲜艳，润泽充盈，这是一种文饰极盛，达于顶点的浓妆之美，是一种错采镂金之美，因濡如而有文灭质之患，故戒之以利永正，居阳守正而不为阴柔所溺。第二种是“贲如皤如”的美，皤乃白素之貌，所谓贲如皤如实指全其质素稍予修饰的淡抹之美，如马之色白而毛长，梳理顺畅即可。第三种则为饰极返素，复于本色的“白贲”，即不加雕饰、真淳无华的天然之美，后世所谓芙蓉出水之美，实与此相当。

贲卦的美学思想，主要是关于美的三种类型的划分，尤其是白贲说的指出，体现了华夏民族的审美理想，对后世美学家以深刻的启迪，在不同时代的美学著作中引起了重大的回响。传说孔子占得贲卦后，曾喟然叹息而不平，原因在于贲乃经过文饰，已非原本之正色。汉代刘向《说苑》据此提出丹漆不文，白玉不雕的观点，强调“质有余者不受饰”，对中国美学的文质范畴及其关系作了阐发。晋书法家兼画家王虞在山水画萌发之初，最先透过贲卦发见了山水自身的文采之美：“山下有火，文相照也。夫山之体，层峰峻岭，峭峻参差，直置其形，已如雕饰，复加火照，弥见文章，贲之象也。”^①对山水画的兴起和发展，有着直接的催生和导引作用。刘

^① 李鼎祚：《周易集解》，卷五引。

纁则把贲卦的本然之美,作为所有艺术创作的理想境界:“衣锦褰衣,恶文太章,贲象穷白,贵乎反本。”^① 中国古典美学殿军刘熙载,仍然将贲卦上六的白贲,作为判断艺术作品审美价值的最高标准:“白贲占于贲之上爻,乃知品居极上之文,只是本色。”^② 现代美学家宗白华先生也强调“最高的美应该是本色的美,就是白贲”,并认为“贲卦在后代确实起了美学的指导作用”。^③ 应该说,这一结论是深有见地的,也是基本符合中国美学史的发展实际的。人们于中当能认知《易经》在中国美学中的发祥意义和深远影响。

其五,鹤鸣子和的诗情画意。

《易经》中的一些古歌,其年代早于《诗经》,已为多数文学家和美学家所公认。而这些原创性诗歌,对赋比兴三种艺术手法皆有所运用,本身即具有对偶、合韵、整洁、和谐的韵文之美,更向人们展现了诸多自然美景和人文景观,充盈着诗情画意。你看“鸿渐于磐,饮食衎衎”,美丽多姿的鸿鸟,足立于磐石之上,小嘴时仰时俯,时张时合,安然自得地自饮自食,这难道不是一种生气盎然、天机勃发的自然美景吗? 你再看“白马翰如,匪寇,婚媾”,一匹高头大马,马色洁白,马毛修长,上骑一青年小伙,雄健威武,身强力壮,初看有如抢劫之强盗,实则充满爱意之求婚者,这难道不是一幅优美而味长的爱情画卷吗?

信之在内者为孚,孚之在外者为信。中孚作为卦名,取象于中间两阴上下四阳,蕴涵内心诚信之意,其九二爻爻辞曰:“鸣鹤在阴,其子和之;我有好爵,吾与尔靡之。”前半段侧重写景,而景中有情;后半段着重写情,而情中有景,两段之间又有着感发起兴之关系,使景成为情之景,情成为景中情,情景二者水乳交融,源于自然

① 刘纁:《文心雕龙·情采》。

② 刘熙载:《艺概·文概》。

③ 宗白华:《美学与意境》,人民出版社1987年版,第390页。

的真实景致之美与发自内心的真诚情感之美化为一体,吟之诵之确能陶冶人的审美情感,给人以独特的审美享受。而这不正是中国美学天人合一情景交融的精神风韵的最早发显吗?

其六,《易经》卦象的审美意蕴。

包括六十四卦卦象的易象,特别是原初的八卦卦象,作为既具体又抽象的具象,作为内容最丰富、意蕴最宽广的宇宙范式,除了具有哲理性意蕴之外,也涵有审美之意义,甚或可称之为中国美学史上最早的“有意味的形式”。中国最早的画论家之一颜延之云“图画非止艺行,成当与易象同体”^①,就已揭示了易象的这种审美意蕴。所谓同体,意即将绘画的图形上升到易象的图理,扬弃绘画技艺的特定局限,赋予其本体美的普遍意味。刘勰的“幽赞神明,易象惟先”^②,从更加广阔的意义上,彰显了易象的审美价值,而其易象主要指八卦而言,这从紧接其后的包牺画其始不难看出。宗白华认为,中国画所表现的境界特征,根基于《易经》的宇宙观,“中国画的主题气韵生动,就是生命的节奏,或有节奏的生命。伏羲画八卦,即是以最简单的线条结构表示宇宙万象的变化节奏。”^③ 从一个新的角度阐释了易象的美学意蕴。近年出土的甲骨易卦,陶文易象,与排版印制的卦象不同,正是用刀刻画浑厚有力、简洁明快、错落有致、气韵生动的线条,而这些易卦象多为重卦卦象,由此不难想见伏羲初画八卦时的风神,也不难想像原创八卦画就的神韵。有的论者承认意象在美学上的重要地位,却看不到易象本身的美学意蕴,殊不知从易象到意象,再从意象到意境是一个前后相继、不断升华的逻辑进程,而其起点正是易象,尤其是元初始画的八卦卦象。

① 见王微:《叙画》。

② 刘勰:《文心雕龙·原道》。

③ 宗白华:《艺境》,北京大学出版社1987年版,第118页。

其七，飞龙在天的阳刚壮美。

龙是中华民族的象征，也是华夏先人高超审美想像力的产物。易经之龙已不是图腾崇拜时期的龙，也不是殷墟妇好墓出土的玉龙，它已经从龙的实物形象转进为龙的文学形象，但它与实物形态的龙又有着血缘关系，是扬弃实物之龙而成的美的典型。

乾卦作为易经的第一卦，对龙从潜伏到出现、从跃动出渊到高飞于天作了次第描绘，第一次将龙这一形象用文字展现于人们面前。这是一种具有阳刚壮美，超拔奇特，出入自如，静不舍动，能入水能升空，会跃动善飞翔的典型，又是一个极具生动性、极富感染力与生命力的审美形象。

闻一多在其《伏羲考》中指出，由蛇身、兽脚、马毛、鬣尾、鹿角、狗爪、鱼鳞鱼须融会而成的龙，是“一种综合式的虚构的生物”，所谓虚构，实即审美想像，而综合动物达七种之多，摄聚各自特异部位达至天衣无缝之程度，又足见华夏先祖想像力之丰富和巧妙。在中华民族创造的诸多艺术形象中，龙的审美价值高居首位，书法绘画中龙的精品不胜枚举，喜庆节日中之龙灯、龙舞、龙舟，建筑雕刻中多姿多彩的龙的形象，人们日常津津乐道的龙凤呈祥、龙飞凤舞、活龙活现、宛若游龙等等，都在证明这一点。

龙的文字形象的描绘，特别是乾卦九五的飞龙在天和用九的群龙无首，不仅凝聚着华夏先人高超的审美想像能力，而且灌注了中华民族自强不息的民族精神，旷达超逸的冲天豪情，阳刚自主的壮美风采。龙在中国，不仅最受人喜爱，也是最催人向上、最发人深思、最益人神智的动物形象；关键即在于龙是阳刚壮美为象征和代表。时至今日，炎黄子孙仍自称为龙的传人，这与《易经》的乾刚之龙不是息息相关、密不可分吗？华夏美学以阳刚壮美为基调，这与《易经》的飞龙在天不是息息相通的吗？以阳刚壮美为基调的中国美学，其源头即在《周易》，将其上溯至《易经》首卦之龙，不是十分自然的吗？

二、先秦美学的主旋律

老子的大音希声说、美恶相待论，孔子的尽善尽美论、志道据德依仁游艺观，孟子的共同美感说、善信美大圣神的人格美论，庄子逍遥游的审美观照、与物为春的审美情趣、得至美而游至乐的精特见解、用志不分乃凝于神的审美直觉，连同墨子食必求饱然后求美的观念，荀子不全不粹不足以为美的论断，韩非质至美者不待饰的观点等等，共同奏响了中国先秦美学的交响乐，而十翼的美学思想不仅是这一交响乐中不可或缺的章节，更是这一交响乐中的主旋律。

十翼之美学，精巧深湛如其哲学，而异彩纷呈似又过之，择要而论，至少有八。

一曰神妙万物的美本体论。美的本质何在，何为美的本体，是美学的根本问题，甚至是首要问题。孔孟老庄之美学，鲜有论及美之根源者，《说卦》则明确提出了“神也者，妙万物而为言者也”的命题，在中国美学史上第一次解答了美的本质问题。

神、妙在中国美学中不仅具有美的涵义，而且比一般所谓美具有更丰厚的意蕴，因而常常也高居普通美之上。人们在形容最高超的美、在称颂美的极致时，也往往说真神或真妙，原因即在于此；画品分神、妙、能为三，原因也在于此；书论将神品、妙品置于能品之上，原因仍在于此。最早将书法艺术分为神、妙、能三品的张怀瓘，即以“风神骨气者居上，妍美功用者居下”^①为依据，所谓风神骨气盖指神品妙品，所谓妍美功用当指能品。

《说卦》此论，联系下文可以看出，主要是说明八经卦与万物之

^① 《书法要录》卷四，《张怀瓘书议》。

各种关系,除艮卦直言外,雷指震言,风指巽言,火指离言,泽指兑说,水指坎说,则神指乾坤而言无疑。不直言乾坤或天地而径言神者,因乾坤或天地尚不足以称为使万物皆妙均美的本质,惟神足以当之。

《说卦》之神作为乾坤合一之神,实与《系辞》阴阳不测之神相近,更与《系辞》不疾而速、不行而至之神相当。正因为神乃阴阳不测之神,神乃不疾而速不行而至之神,故神可以妙万物,神可以使天下所有之物皆微皆妙皆美皆好。神之妙万物,如同雷之震动万物,万物无不为之所动一样,万物也无不为神所妙,万物也无不因神而美;神之妙万物,如同水之润泽万物,万物莫不因水而润泽,如有一物不因水而润泽,则水不足以为水一样,万物莫不因神而美妙,如有一物不因神而美妙,则神不足以为神。

万物莫不因神而美,神不是妙一物百物千物,而是妙万物,是使天下所有之物皆美皆妙,所以万物之美的根源和依据在神,神乃美之本质和本体。

神作为美之本体,与古希腊柏拉图的美本身一样,是对美的本质的最早的追问和探询,同属于美的哲学的范畴。然而美之本体为神,又与柏拉图的美是理式说大异其趣,柏氏之理式,作为美的原型,与美之万物缺乏内在的有机关联,美的东西只有分享和摹仿美的理式才美,艺术作为摹仿现实世界的产物,更成了影子的影子。《易传》之神,固然有与万物之美不同的品格,但它又绝非超绝于美之万物之上,隔离于万物之美之外。作为美之本体的神,它与美之万物息息相通,它即寓含于万物之美之中,美之本体与万物之美是一种二而一、一而二的关系,而这与中国哲学天人一体、万物一体的基本精神正是密切相关、相得益彰的。

神和妙的本体与功能之关系,神与万物之美的不即不离之关系,其典型体现是神与妙组合而成的神妙范畴,而神妙范畴在中国美学诸多领域的广泛应用,更能表明此点。张怀瓘对张芝今草的

评语是“精熟神妙，冠绝古今”，比较张僧繇、陆探微和顾恺之三家画，则曰：“象人之美，张得其肉，陆得其骨，顾得其神，神妙之方，以顾为最。”姜白石论真书之美，乃云：“古今真书之神妙，无出锺元常。”^①《红楼梦》堪称中国小说之最，所达之美的最高境界，也惟有以神妙当之。可谓《红楼梦》第一位评论家的脂砚斋，特别强调“《石头记》之为书，情之至极，言之至恰，然非领略过乃事，迷陷过乃情，即观此茫然嚼蜡，亦不知其神妙也。”（《红楼梦》第十八回评语）章学诚认为“学术文章，有神妙之境”。^②刘熙载则更明言“文之神妙，莫过于能飞”^③，凡此种种，一方面可见神妙在中国美学中之地位与影响，另一方面无疑是对神这一美的本体的彰显，是美之本体在美的物品之中的例证和说明。

二曰精义入神的审美境界。与以神为美之本体密切相连，十翼将入神作为最高的审美境界。《系辞》下传第五章明确提出了“精义入神”的可贵见解。所谓精义，包含有审美主体对审美对象理性鉴赏和专精观照之义，所谓入神，主要是超越理性观照，直接进入神化之境，达致最高的审美境界。

入神作为最高的审美境界，其基本特征是审美主体与审美对象融通为一，审美主体全身心地投入审美客体之中，此时已无所谓主客之分，亦无内外之别。庄周所谓“用志不分，乃凝于神”与此相通，葛洪“眼不见则美不入神焉”^④显然是由《易传》此说而来。沈括的“过此一路，乃涉妙境，无迹可窥，然后入神”^⑤更是对《易传》入神说的发挥，而入神之最高审美境界义，于此也不难发见。

入神既是审美的最高境界，同时也是判断各种艺术美的最高

① 《佩文斋书画谱》卷七，《续书谱·真书》。

② 章学诚：《文史通义》内篇三，《辩似》。

③ 刘熙载：《艺概·文概》。

④ 葛洪：《抱朴子·擢才》。

⑤ 沈括：《补笔谈》卷二，《艺术》。

标准。就画而言,朱景玄在其《画录》开首即云:“妙将入神,灵则通圣,岂止开厨而或失,挂壁则飞去而已哉!此《画录》之所以作也。”由此可见,入神通圣不单单是朱景玄评论名家画的最高依据,更是他著作《画录》的主要动因。宋初黄休复虽将逸品列神品之上,但在画论中实无太大影响,明王世贞声言“画至于神而能事尽矣,岂有不自然者乎?若有毫发不自然,则非神矣。至于逸品,自应置三品之外,岂可居神品之表?”^①黄王两说相较,当以王说为正。

从书法艺术来看,入神更是书法家、书论家公认的美的极致,自始至终,无有异议。以创造飞白体著称的蔡邕,同时也是最早的书论家,其《笔论·篆势》即有“体有六篆,要妙入神”之说。张怀瓘在把吴皇象章草与二王等同列神品的同时,认为“休明章草入神,八分入妙,小篆入能”^②,入神者高于入妙者,入妙者高于入能者,自不待言。直到清末刘熙载,仍力主“书贵入神”^③。书法以入神为贵,书法之美以入神为最,盖可断言。

古代文论,同样将入神作为美的最高价值之所在。金圣叹把《离骚》、《庄子》、《史记》、《杜诗》、《水浒传》、《西厢记》合称为六才子书,均加评点,深研有得,而他最为推崇的乃为“出妙入神之文”(《水浒传》第四十一回首评)。从六才子书包容之广、金圣叹影响之大来讲,此一评论,可称的评。

在古代诗论之中,严羽的《沧浪诗话》是最有代表性的一家。其《诗辩》分诗为高、古、远、长、雄浑、飘逸、悲壮、凄婉九品,归总而言则谓“诗之极致有一:曰入神。诗而入神,至矣,尽矣,蔑以加矣!惟李杜得之,他人得之美盖寡也。”显而易见,诗美的最高境界同书画等一样,也是入神,能入神即能达诗之极境,达致诗美最高境界

① 王世贞:《艺苑卮言》附录四。

② 张怀瓘:《书断》中。

③ 刘熙载:《艺概·书概》。

者，惟入神足以形之表之，亦方能称之为入神。《易传》入神说在中国美学中地位之重要，影响之广泛，恐难有第二家可与之相比。

三曰贲无色也的艺术美境。十翼上承《易经》贲卦的美学思想，一则有“贲者饰也，致饰然后享则尽矣”（《序卦》）之说，主张致饰而又不能太过，一则提出“贲无色也”（《杂卦》）的见解，为各种美的创造，特别是艺术美的创造指明了最理想的境况。

各种艺术皆可以给人以美的享受，皆有自己的特殊价值，也都有特定的区分高下的律则，但从宏观上看，各类艺术精品又有相通或相同之处，特别是就艺术精品达致的最高水平而言，又当有统一的审美标准。这一统一的审美标准何在，即在于无色，至少在《杂卦》作者看来是如此。

所谓无色，约有两义。一是本色，乃天然之美，本然之美，本真之美，若清水出芙蓉者。二者由绚烂华丽之美，复归自然素朴的无色之美，所谓气象峥嵘，五色绚烂，渐老渐熟，乃造平淡者。这两种义蕴，虽有差异，实相互融通相互一致，就艺术创作而言，多与后者相似，然又含前者于其中。

《易传》这种以无色为美之极致的思想，给予中国美学，特别是艺术创作，包括文学创作以深刻的启迪，产生了广泛的影响。兹不妨略举数例，以见一斑。在锺嵘《诗品》撰就之前，汤惠休堪称中国诗论诗评的开先河者，他对谢灵运和颜延之两家诗的评价是“谢诗如芙蓉出水，颜诗如错采镂金”^①。芙蓉出水和错采镂金之于诗，都不失为美，而在汤惠休看来，甚至在颜延之的心目中，芙蓉出水之美实高于错采镂金之美，因此之故，颜终身病之。由此可以看到，中国诗论从其初始，就将出水芙蓉的无色之美作为诗美的极致。陶潜谓“羲农去我久，举世少复真”，李白云“自从建安来，绮丽不足珍，圣代复元古，垂衣贵清真”。陶元亮之真，有本真存在之

① 见锺嵘：《诗品》。

义,然也涵本真之美之义,其诗有猛志固常在的一面,更多的乃为“日暮天无云,春风散微和”;“采菊东篱下,悠然见南山”的风格,平和真淳似为陶诗的主导方面,甚或“猛气冲长缨”,“猛志固常在”亦是陶潜真淳人格、至性真情之体现,至少从美学上可作如是观。李太白之清真与绮丽相对而言,更具天然之美,本色之美,本真之美。事实上,青莲之诗主要也是顺着谢灵运、谢玄晖的路向朝前拓展和推扩的。其后严羽强调“须是本色”^①,袁宏道认为白居易之率“非淡之本色”^②,胡应麟称《西厢记》“字字本色”^③,立论尽管有别,以本色之美为美之极致则同。

四曰旨远辞文的创作原则。各类创作,特别是以语辞文字为载体的文章创作,包括文艺创作,都有一个文章主题与语辞形式的关系问题,二者的高度和谐完美统一,自是创作的根本原则。这一原则,就中国美学而论,实以《系辞》的“旨远辞文”最为精当。旨远,是说文章的意蕴要深邃旷远,不能局限在特定的界域之内,而应引人联想、发人深思、启人神悟。辞文,意谓文章的语辞要讲究文采,要有形式之美,易于人的观赏,便于人的领会,给人以美的感受,使人从中体味体验文章的宗旨意趣。

古代之文,与美甚为相近,此处之旨,类似于质而又不同于质,比一般之质含有更深更广的意蕴,具有更高更特殊的要求。因之,旨远辞文并非普通所谓内容与形式的统一,而是意味着深远的意旨、高妙的哲思与动人的辞句、感人的文采的完美结合,浑然一体。从其后之诸子来看,孟子的“言近而旨远”,差可比之,庄子逍遥自适之旨与仪态万方之文,或为得之。

五曰其臭如兰的审美通感。审美通感主要是指人们的五官作

① 严羽:《诗法》。

② 袁宏道:《袁中郎全集》卷三。

③ 见徐调孚:《中国文学名著讲话》,中华书局1981年版,第129页。

为审美感官,在审美主体予某一对象以审美感受时,其中一种感官可以获取其他感官的感觉,各个感官交相感通,互换其官能的审美领域。它虽然与审美联想有关,但主要属于美感中的一个专门课题。这一课题,晏婴的“音亦如味”^①、孔子的“在齐闻韶,三月不知肉味”,均有所触及,两者都体现为听觉与味觉的通感。《系辞》所提“二人同心,其利断金,同心之言,其臭如兰”,则将审美通感的领域扩展到听觉与嗅觉的互换和感通。除此之外,它表明审美通感的出现,乃是基于同心之言,归根结底是起于二人同心,所谓同心,有二人心心相印之意,这就涉及到审美心理问题,意味着审美通感与审美心理密切相联。所谓其臭如兰,实谓双方皆听其言而气息如兰,因之审美通感的发生,又与双方审美心理的相通或同构有关。审美通感至今还是一个未能晓然的课题,但从人类审美情感、审美心理的相通或相同着眼,甚至从人类生命与宇宙生命、万物生命的和谐共振的角度,对审美通感加以研究,予以探析,似不失为一个可行的途径,至少可以视为易学对今人的启迪之一。

至于五官相互感通的其他审美现象,我们通过李贺的“歌声春草露”,宋祁的“红杏枝头春意闹”,苏轼的“小星闹若沸”,严遂成的“风随柳转声皆绿”,还有佛家的“鼻里音声耳里香,眼中咸淡舌玄黄”^② 当能领略一二,实际生活中观舞剑而长书技,听音乐而增食欲,乃至动植物听乐音而促生长的例子更是枚不胜数,凡此种种,如细加研讨,对于早日解开审美通感之谜,也将有所助益。

六曰美之至也的完美人格。按照中国美学的观点,如将美划分为艺术美、自然美、社会美三大领域似嫌不当,因为人格美在华夏美学中具有重要而独特的地位,它不仅足以和上述三美并列,实在有高于自然美、超出艺术美之上者。华夏先贤特别强调人格人

① 《左传·昭公二十年》。

② 《五灯会元》卷一二。

品,人品文品统一论更为学术界包括美学界所公认,甚至中医气功、工匠艺人也有艺德艺品、医德医能、功德功法合一之说,足见人品美之不可轻忽与不可替代。

关于人格美,儒家论之最详,孟子以神圣大置于美之上,持论最高。然先儒家而发之者,则为《易经》蛊卦上九“不事王侯,高尚其事”之语,它无疑是对独立自主人格的赞美,而高尚之辞,高尚之美,也以此为首出。魏晋嵇康被锺会加以“上不臣天子,下不事王侯”罪名,也可想见嵇康人格与易学之关系。《易传》上承《易经》,将个体的独立性自主性作为人格美中之最要者,其辞曰:“乐则行之,忧则违之,确乎其不可拔,潜龙也。”(《乾·文言》)其辞又曰:“泽灭木,大过。君子以独立不惧,遯世无闷。”(《大过·大象》)所谓乐,显指个体内在心愿,自我情感的欢乐、满意、舒畅和满足,忧则与之相反;所谓乐行忧违,意谓个体思想上的或向或背、或认同或否弃,自我行动上的或进或止、或出或入,不随他人为转移,不为外界所左右,而是以个体自我的志愿、心愿为主导,由个体自己独立自主地作决定。独立自主扩至极大者,则为“不易乎世,不成乎名,遯世无闷”,独立自主达至最高者,则为“确乎其不可拔”,《庄子·逍遥游》“举世而誉之而不加劝,举世而非之而不加阻”,实与《大易》此论息息相通,毫无二致,同一意旨。

将内在的人品之美,与一身的形貌之美、外在的功业之美统一为一个有机整体,作为人格美之极至的,则见于《坤·文言》:“君子黄中通理,正位居体,美在其中,而畅于四肢,发于事业,美之至也。”事业美、形貌美、心性美三者并非彼此孤立,实乃相辅相成,实可有机统一,这种思想在先秦美学中,由《易传》第一次提出,而把三者的高度和谐作为君子美的最高标准、视为人格美之极致境界,在整个华夏美学中,都可谓罕见。

七曰修辞立诚的美在真情说。有人将《易传》哲学视为情的哲学,此论是否恰切姑且不论,但情在十翼美学中具有重要地位,则

无可置疑。《乾·文言》最早把情与性相提并论,明确提出性情范畴,在表明情与性二者密切相关的同时,又肯定情毕竟不同于性,情具有自身的独立意蕴和独特的审美价值,后之“真性情”、“至性至情”等皆从此出。《彖》于复卦所言“天地之心”,实质是指宇宙的大目的性和超目的性,是宇宙之大情与宇宙之韵律的完美统一;《彖》还于咸、恒、萃三言天地万物之情,认为情由感而出、情由恒而见、情由聚而成。《系辞》将通神明之德、类万物之情作为八卦的主要功能,并提出“圣人之情见乎辞”的观点,前者侧重讲对象客体之情而联系于易象,后者着重讲人类主体之情而关联于易辞,主客双方之情交参互入则为易之情。

正是基于以上识见,《乾·文言》提出了“修辞立其诚”的著名命题。所谓修辞,意即对文字辞语予以修饰、润色,从而使文辞优美、文章华美。所谓立诚,意为充分地表达抒发作者内在的真情实感,通畅完整地展现主体自身的胸襟心灵和精神风采。

如同“圣人之情见乎辞”的轴心是一个“情”字,“修辞立其诚”的关键在一个“诚”字。修辞明显含有使文辞优美之义,但其最终指向的是主体的至性真情,是要人透过表层的形式之美、文辞之美,体味感受深层的内在的个体真情之美。换言之,要使自我的至情、真情之美通过华美的篇章予以呈现和确立。因此,与其说美在于文辞,毋宁说美在于真情,美贵在真情。

人之情,个体之情,大凡有七,即自我至情、男女爱情、兄弟亲情、人间深情、朋友真情、天地大情、宇宙浩情。古今称美文者,给人以美的享受、能陶冶人的审美情操者,多与此七情有关。以唐人唐诗论,陈子昂“前不见古人、后不见来者,念天地之悠悠,独怆然而涕下”;王维“独坐幽篁里,弹琴复长啸,林深人不知,明月来相照”;李白“大雅久不作,吾衰竟谁陈?我志在删述,垂辉映千春”,皆自我至情也。他如“独在异乡为异客,每逢佳节倍思亲”,则兄弟亲情也。“慈母手中线,游子身上衣”,则母子亲情也。“桃花潭水

深千尺,不及汪伦送我情”,则朋友真情也。“安得广厦千万间,大庇天下寒士俱开颜”,则人间深情也。“不敢高声语,恐惊天上人”,则天地大情也。如此等等,不胜枚举。

八曰乐天知命的审美人生。按照中国美学,特别是《周易》美学的观点,美的精义要旨,并不在一般所谓日常生活的美化,甚至也不在创作美的艺术精品,而在于创造整个的审美人生,使人的存在成为亦真亦美亦乐的存在,使个体人生成为即真即善即美即乐的人生。这种人生或存在,于孔子的“仁者乐山智者乐水”中已初露端倪,至《系辞》则将其精辟地表达为“乐天知命故不忧,安土敦乎仁故能爱”。从乐山乐水到乐天,这不仅是审美范围的拓展,更是审美境界的升华。乐天既是天的人化、自然的情感化、宇宙的审美化,同时也是人的天化、人的宇宙化、人的美感乐感的天然化。质言之,是宇宙的人化、乐感化、审美化与人的宇宙化、乐感化、审美化的融一。

天地万物人为贵,人为万物之灵,这是中国哲学、特别是儒家的一贯主张。儒家的天与宇宙,不是外在之天或机械的宇宙,而是圆满和谐之天,是具有节奏感音乐感、具有生命真机与生命情调的宇宙。天之生气精气灵气,宇宙之生机真趣韵律,凝聚于人,灌注于人的生命之中;人的整个生命、整个存在,人的生存机制、生命韵律与宇宙的生命、内在节律以及宇宙的自然目的相呼应、相感通、相流转、相激荡。人生就在这种不断的凝聚灌注中,在这种感通激荡中成为审美的人生,人的生命因之也成为生意盎然、春意盎然、生机勃勃、充满动感律感美感的生命。

乐天之乐既称为乐,即为感性之乐,与人的情感特别是审美情感不可离析,但它又是超感性的,是一种超越之乐,是集理性之真、伦理之善、情感之美于一身的大乐和至乐,所以它与知命之知并行不悖,与平常之乐不可并言,与安土之安相互融通,与敦仁之敦交互作用,与真爱挚爱交相映辉。而这,正是《周易》美学的主旨所

在,甚至也是整个华夏美学的核心所在。

三、易学美学的深广影响

《周易》美学不仅在先秦美学史上留下了光辉的篇章,而且对后世美学产生了深远广泛的影响,在美学的诸领域起着重要的乃至关键的指导作用。

中国美学的基本原则和主导精神主要是由《周易》美学提出和奠定的。如刚健笃实的美学主调由《周易》首倡,后由刘勰等发挥和完善。从中国美学的范畴来看,不管是意象、意言、文质,还是神明、传神、入神,抑或是阳刚、阴柔、通变等等都和《周易》美学密不可分。如阳刚之美与阴柔之美,由《周易》最先提出,由魏禧、姚鼐等人弘扬光大。

就中国古代美学家而言,几乎无人不知晓《周易》,无人不称引《周易》。例如刘勰的《文心雕龙》,其理论基础和精髓,正是《周易》美学。再如叶燮,其《原诗》内篇标宗旨,而“文章者,所以表天地万物之情状也”,显然是从《彖》提出的“天地万物之情”而来。关于艺术本源论的理事情说,所举第一即为“乾坤之定位”,无疑是讲《周易》。《外篇》谈对待之两端各有善恶,开头即为“对待之义,自太极生两仪之后,无事无物不然”,这无疑是以《系辞》“太极生两仪”的命题为理论前提的。

再如刘熙载,其《艺概》中最重要的当推《文概》和《经义概》,而《文概》除明言“白贲见于贲之上爻,乃至知居极上之品,乃是本色”之外,还强调文艺创作要与时偕进,文艺家要自成一家,所说“惟与时为消息,故不同正所以同也”,其中的“与时消息”,正是从《周易》“与时偕行”而来。其谈审美创作和审美接受的关系,曰“圣人之情见乎辞,为作易言也。作者情生文,斯读者文生情。易教之神,神

以此也。”更是对《周易》美学的引申和发挥。而其《经义概》“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚。文，经纬天地者也，其道惟阴阳刚柔可以该之。”显然是以《周易》作为基本原则的。

从中国美学的各个领域来看，也无一不受周易美学的影响。先看书论，书法是中国独有的艺术，而书法的指导性理论正在于易学。如《书谱》作者孙过庭云：“易曰，‘观乎天文，以察时变，观乎人文，以化成天下’。况书之为妙，近取诸身。”正是由《周易》美学说明书法的要妙。李阳冰要求书法家要“缅想圣人立卦造书之意，乃复仰观俯察六合之际”^①，可谓知本之论。刘熙载《书概》谓“书要兼备阴阳二气”，更强调了书法艺术中阳刚美阴柔美的统一，沉着屈郁与奇拔豪达的统一。

再看画论，东晋画论家颜延之一则谓“图画非止艺行，成当与易象同体”，把绘画提到和易象相同的高度，把易象作为绘画的最高标准，一则曰“图载之意有三，一曰图理，卦象是也，二曰图识，字学是也，三曰图形，绘画是也”，把卦象作为图理置于图识、图形的字学和绘画之上。画论家张彦远的《历代名画记》叙画之源流，把伏羲八卦作为绘画的开端：“包牺氏发于荁河中，典籍图画萌矣。”石涛《画语录》的首章名为《一画章》，将一画作为万象之根和众有之本，谓“自一以分万，自万以治一，化一而成氤氲，天下之能事毕矣”^②，而“氤氲”和“天下之能事毕矣”均出于《周易》。《亲受章》曰“易曰‘天行健，君子以自强不息’，此乃所以尊受之也”，明显把易的自强不息精神作为画家创造力的动源所在。

复看文论，曹丕的《典论·论文》是第一篇文学评论专著，将文章作为经国之大业，不朽之盛事，而其第一个例证即“西伯幽而演易”。左思《三都赋》明言“辩物居方，周易所慎”。刘勰《文心雕龙》

① 《佩文斋书画谱》卷一。

② 石涛：《画语录·氤氲章》。

第一篇《原道》曰“人文之元，肇自太极，幽赞神明，易象惟先”，把《周易》的太极作为人文的肇端，把《文言》视为天地之心。南朝文学家萧统主编《文选》三十卷，在序言中把文的开端追溯至伏羲八卦：“伏羲古之王天下也，始画八卦，造书契，以代结绳之政，由是文籍生焉。”

北朝文学家颜之推谓“序述论议，生于易者也”^①，与刘勰“论说辞序，易统其首”一样，都把《周易》作为最重要最早的论说文。

最后看诗论，皎然的《诗式》提出诗有四深，第一即气象氤氲，出于《系辞》，论比兴曰“取象曰比，取义曰兴，义即象下之意”，显然与易观物取象说有关。其所说辩体有一十九字，则明言“其一十九字，括文章德体风味尽意，如易之有彖辞焉”，把自己对文章的分类与易系辞相比，或即受易启发而来。唐末诗论家司空图的《诗品二十四则》是一篇最早系统论述诗歌意境和风格的专著，其第一雄浑的“积健为雄”，第二冲淡的“饮之太和”，以及劲健的“喻彼行健，是谓存雄，天地与立，神化攸同”，飘逸的“高人画中，令色氤氲”等等既与道家有关，更多的则是引用易语，足以说明其受《周易》影响之深。

综上所述，从纵的方面看，先秦以后的美学家，特别是重要的美学家，几乎没有一人不受《周易》美学的启迪，从横的方面看，中国美学的诸领域，几乎没有一个领域不与《周易》美学相关，甚或以《周易》美学为指导，在一定的意义上，我们可以说，《周易》乃是华夏美学的第一宝典。

① 颜之推：《颜氏家训·文章》。



第十章 易学与宗教

从概念上看,易学与宗教显然是两种不同类型的事物:一个是学,一个是教。一般地说,凡教必有学,而凡学未必有教。实际上,一般的学是没有教的。但是,易学与宗教是两种非常复杂的事物,给它们下定义颇不容易,这又使易学与宗教的关系问题变得复杂起来。

一、易学与宗教的差分

易学是中华民族一种独特的学术,它起源于卜筮,以《周易》为基础,涉及中华文明的许多方面,是一个流传久远、内容广泛的文化体系。《系辞》云:“夫易,广矣大矣,以言乎远则不御,以言乎迩则静而正,以言乎天地之道则备矣。”“易有圣人之道四焉:以言者尚其辞,以动者尚其变,以制器者尚其象,以卜筮者尚其占。”一句话:易道广大,无所不包。这么说来,易学应该包含宗教,或者说,易学当具有一定的宗教品格。

宗教是一种历史悠久、影响深远的复杂社会现象,至今难以找到被普遍认同的定义。人类学和历史学的专家认为,宗教是对超自然和超人间的权威力量讨好并祈求和解的一种手段。心理学专

家认为,宗教是个人对于神圣对象的感情和经验。社会学专家认为,宗教是人们获得某种最高幸福的手段。概括起来,宗教是人们通过对超自然和超人间的权威力量或神圣事物的信仰、讨好、祈求以获取最高幸福的活动方式。作为一种客观存在的社会现象,一个完整的宗教应该包含四种要素:思想观念、情感体验、行为活动和组织制度。以此来看,易学显然不是一种宗教,因为它缺乏必要的组织制度和情感体验。但是,易学的思想观念和行为活动却可以与宗教的思想观念和行为活动有某种联系,这就使探讨易学与宗教的关系成为可能和必要。

易学的思想观念是指易学的基本理论,包括易学的世界观和方法论,而易学的行为活动则是指易学的学术研究和卜筮活动,易理是易学的理论基础,卜筮是易学的运用方式。宗教的思想观念是指宗教的教理和教义,主要包括灵魂观、神灵观和神性观,而宗教的行为活动则包括巫术、禁忌、献祭、祈祷和宗教礼仪。教理是信仰的思想基础,宗教行为是信仰的实现形式。

易学的历史很长,有众多流派,思想理论繁复庞杂,最基本的是太极、阴阳、三才、五行、八卦和六十四卦,其中最核心的东西是阴阳平衡与变易原理。《系辞》云:“易之为书也不可远,为道也屡迁。变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。”这是对易学基本原理的一个经典概括。易学的活动方式有多种,而最基本的是卜筮。《系辞》云:“君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。”“是以君子将有为也,将有行也,问焉而不言,其受命也如响,无有远近幽深,遂知来物……参伍以变,错综其数,通其变,遂成天下之文,极其变,遂定天下之象……易无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故……夫易,圣人之所以极深而研几也。”易学的这种活动方式,很容易使人们把它和宗教联系起来。

宗教的历史像易学一样古老,而宗教的种类则远远超过易学

的派别。目前全世界约有两万种不同的宗教和独立的教派，它们的教理教义和生活方式形形色色，举不胜举。但是，一切宗教和教派，其最基本的思想观念不外灵魂观、神灵观和神性观。灵魂观念是整个宗教信仰的发端和基础，是全部宗教意识的核心内容；如果没有超自然的、不朽的灵魂观念，就不可能有超自然、超人间的神圣观念，从而也就不会有所谓宗教信仰本身。宗教观念中的灵魂是指寓于人或物的形体之中并主宰其一切活动的超自然存在。宗教观念中的神灵主要有自然神、氏族神、职能神、至上神和绝对惟一神，这些神灵都是人格化的，实际上是人性的神格化，也就是灵魂观念的升华和神化。在宗教的幻想世界中，神灵是一种支配、操纵自然世界和人世生活的异己力量。神灵以自己的意志和命令来支配和操纵自然和人间生活，乃是神性的根本。神性的主要内容和表现形式是天命和神迹。天命是神灵支配世界和人间生活的基本方式，最能体现神灵意志和能力的行为是神迹。天命观念的具体形式取决于各种宗教对其所崇拜的神灵的神性即道德、智慧和权能的不同理解，自然宗教和多神宗教中的神灵，其权能是有限的，其表现形式是有限天命论；绝对一神教中的神灵，其权能是无限的，其神性观表现为无限天命论。神灵传达其意志的方式称为启示，天命启示的方式大致有两种：一是通过各种天象和天道启示天命，一是通过神托、先知、救世主之类的中介来传达天命。天象、天道等自然现象是天命的象征性语言，需借助占卜来解释，如鸟占、内脏占、火占、甲骨占、筮占、星占、相占、生辰占、签占、水晶球占等。人格化的天命传达方式则通过巫医、降神者、祭司等来完成。神迹是神灵按照自己的意志和能力创造的特殊事件，一般是违反自然规律的反常现象，主要是由神和神圣力量，宗教创建人，圣人（萨满、高僧、高道、圣徒），圣物（佛牙、舍利、裹尸布、十字架碎片）等主体创造的，神迹主要发生在各种宗教的圣地，如耶路撒冷、西奈

山、麦加等。

宗教信仰者内在的宗教体验和宗教观念通过外在的身体动作和语言形式表现出来,称为宗教行为。宗教行为的表现形式多种多样,主要有巫术、禁忌、祈祷、献祭和宗教礼仪等,分别从不同的方面反映宗教的本质。巫术是广泛存在于世界各地区和各历史阶段的宗教现象,它的通常形式是通过一定的仪式表演,利用和操纵某种超人的神秘力量影响人类生活或自然界的事件,以满足一定的目的。巫术的仪式表示常常采取象征性的歌舞形式,并使用某种据认为被赋予巫术魔力的实物和咒语。作为一种文化现象,巫术与宗教是有区别的:宗教信徒对超自然力量的态度是谦卑的,而巫术信徒的态度是傲慢的;宗教信仰是通过祈求、祷告和献祭等卑躬屈节的方式邀取崇拜对象的恩宠,巫术信徒则使用颐指气使的巫术手段命令和控制超人间力量为己所用;宗教信徒的宗教崇拜行为所要达到的是希望解决人类生存和生活中的根本性问题(如死亡、拯救、解脱等),巫术信徒的巫术活动所要达到的目的则比较直接和相对局限,一般是生活中亟须解决的具体问题(如疾病治疗、吉凶预测、天气控制、丰收保证、战斗胜利等)。但是,巫术信徒之所以进行巫术活动,也是因为他们相信有某种支配人们日常生活的外部力量的存在,在这一点上它和宗教是一样的。宗教生活中的禁忌是一种常见的现象,本质上是人们信仰和崇拜神秘的异己力量和神圣的宗教对象的一种宗教行为。人们对神秘力量和神圣对象的意识和感受必然在情绪上产生惊奇、恐惧、畏怖以及尊敬、爱戴等宗教感情。这种敬畏感往往在行为上表现出来,在人与神的关系上体现为自己行为上的限制和禁戒规定,这就是宗教禁忌。禁忌是神圣观念的伴生物,又反过来强化神圣观念的神秘性,把神圣对象置于神秘莫测、神圣不可侵犯的地位。宗教生活以神圣事物为核心,而神圣事物需禁忌规定来支撑。献祭与祈祷是信仰者与信仰对象、人与神进行交际和沟通的行为方式,表现人对神

的感情和态度。宗教的神灵作为支配人们日常生活的人格化的异己力量,必然在人心引起对它的依赖感和敬畏感,这种依赖和敬畏使人乞求和屈服于它。献祭是用物质性的供品来换取神灵的帮助和恩赐,祈祷则主要通过语言形式和身体动作来表现信仰者内心对神的依赖和敬畏。信仰者通过献祭和祈祷与其所信仰的神圣对象打交道,求得神助以满足自己的需要。献祭和祈祷克服了人在巫术行为中所表现出的傲慢、自大和贪欲,而表现出人对神的尊敬、爱慕、畏惧、谦卑、虔诚,具有纯化精神和净化道德的作用,有助于加强和培养美德,促进社会稳定,但这种作用极容易被反动统治阶级所利用,成为桎梏人民的精神枷锁。巫术、禁忌、祭祀、祈祷等宗教行为的程式化和规范化,称为宗教礼仪。宗教礼仪具有超越个人的权威,对社会和集团中的个人具有约束力,使遵守和奉行宗教仪式成为个人的强制性义务,加强人们对宗教的信仰,并把个人主观的信仰统一起来,维持和强化一定的信仰形态。

易学中的太极、阴阳、三才、五行、八卦、六十四卦等理论形态是自然哲学与人生哲学的统一,并且具有政治哲学的性质,是中华贤哲仰观俯察、象天法地、参赞化育的智慧结晶,是中国传统学术园地中的一株奇葩。易学的数理结构具有丰富的数学和自然科学内涵,可以不断激发自然科学研究的灵感,促进科学的发展。易学的哲理内涵具有丰富的辩证思维形式,有助于人们辩证地认识世界,加强人生修养,改善社会环境。《系辞》云:“夫易,何为者也?夫易,开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。是故,圣人以通天下之志,以定天下之业,以断天下之疑。是故,蓍之德圆而神,卦之德方以知,六爻之义易以贡。圣人以此洗心,退藏于密,吉凶与民同患。神以知来,知以藏往,其孰能与于此哉?古之聪明睿知,神武而不杀者夫,是以明于天之道,而察于民之故,是兴神物,以前民用。圣人以此斋戒,以神明其德夫!”总之,易为聪明睿智之学,穷理尽性之学,藏往知来之学,开物成务之学,崇德广业之学,观象制器

之学,利用厚生之学,治国平天下之学。把易学用于卜筮,彰往而察来,以断天下之疑,以成天下之业,是易学的一种重要活动方式。

宗教是人类社会发展到一定阶段的历史现象,有它发生、发展和消亡的过程。宗教信仰、宗教感情,以及同这种信仰和感情相适应的宗教仪式和宗教组织,都是社会的历史的产物。宗教观念的最初产生,反映了在生产水平极低的情况下,原始人对自然现象的神秘感。进入阶级社会以后,宗教得以存在和发展的最深刻的社会根源,就在于人们受这种社会的盲目的异己力量的支配而无法摆脱,在于劳动者对于剥削制度所造成的巨大苦难的恐惧和绝望,在于剥削阶级需要利用宗教作为麻醉和控制群众的重要精神手段。宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。宗教按其本质来说就是剥夺人和大自然的全部内容,把它转给彼岸之神的幻影,然后彼岸之神大发慈悲,把一部分恩典还给人和大自然。一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映,在这种反映中,人间的力量采取了超人间的力量的形式。宗教里的苦难既是对现实的苦难的表现,又是对这种现实的苦难的抗议。废除作为人民幻想的幸福的宗教,也就是要求实现人民的现实的幸福。要求抛弃关于自己处境的幻想,也就是要求抛弃那需要幻想的处境。宗教批判能够使人们摆脱幻想,作为具有理性的人来思想和行动,来建立自己的现实性。社会主义吸引科学来驱散宗教的迷雾,把工人团结起来为美好的人间生活作真正的斗争,使他们摆脱对死后生活的信仰。

二、易学与宗教的联系

易学起源于卜筮,以《周易》为经典,《周易》是一本卜筮书。一

般认为,卜筮应属一种宗教行为。据此推理,《周易》应为一部宗教经典。但是,把《周易》仅仅鉴定为一部宗教经典,显然是不对的。我们认为,卜筮与宗教行为有相似之处,但不能完全等同。按照比较标准的说法,宗教行为是宗教体验和宗教观念通过身体动作和语言形式的外化,表现为巫术、禁忌、献祭、祈祷等。我们认为,易学中不存在宗教体验问题,易学理论与宗教观念更有本质的区别,因此不可能从易学外化出宗教行为。作为易学的一种运用方式,卜筮原则上不需要献祭和祈祷,不需要降神,也没有禁忌。卜筮行为也有一定礼仪,称为筮仪,如取龟、钻龟、灼龟、揲蓍、掷钱、以时空象数特征取卦等,这些活动可以附加某些类似宗教行为或宗教礼仪的东西,显得虔诚而隆重,但是也可以不要任何附加色彩,显得自然、朴质、理性而随意。至于取得卦象以后,其解释行为更是理性和思辨的,如查书、装卦、推理等,没有半点神秘性可言。一般的宗教学者往往把卜筮归入巫术之中。《后汉书·伏湛传》云:“术谓医、方、卜、筮。”许多学者据此把卜筮归入巫术之中。但术在汉语中是艺术、技艺之义,并不一定就与巫有关。《说文》:“巫,祝也,女能事无形,以舞降神者也。”“祝,祭主赞词者。”“卜,灼剥龟也。”“史,记事者也。”巫是降神者,祝是祈祷者,卜是占筮者,史是记事(大量记载宗教活动)者。医术、方术属于方技,卜筮应属数术。数术是对数理数学的运用,与巫的降神术截然不同。总之,卜筮不同于巫术,不同于一般的宗教行为,因而卜筮的经典《周易》也不是宗教经典。

当然,易学与宗教也不是毫无关系。在中华民族历史上,卜筮与宗教可能同时产生,或相伴随而产生。原始社会和奴隶社会的先民们,一般都信仰某种原始宗教,夏商周三代的人们一般都有天帝崇拜、祖先崇拜、鬼神崇拜和圣贤崇拜。被一定的宗教观念支配的人们,必然要把其宗教意识投射到其社会活动的方方面面。在这种社会条件下产生的卜筮或易学不可能与宗教毫无关系。卜筮

一开始可能是为了宗教上的需要而创造发明的，卜筮被发明后也可能成为宗教活动的一部分，为宗教神职人员所掌握。《左传·成公十三年》载：“国之大事，在祀与戎。”宗教活动被视为国家的头等大事。国家举行重大祭祀活动，一般都伴随卜筮活动，太卜在周代应属宗教性官职。对于被宗教意识支配的人来说，卜筮可以被视为人与神之间的交往活动，人们通过卜筮获得卦象，而神意则通过卦象体现出来，人们通过卜筮获取神意，顺应天命，趋吉避凶。自然界的发展变化和人类社会的吉凶祸福是客观存在的，其中的吉凶祸福自有客观规律使然。卦象的寓意既可以被理解为神意的显现，也可以理解为物质运动的自然反映。卜筮活动并不神秘，它既可以是宗教性的，也可以是非宗教性的，卜筮与宗教并无必然联系，易学在本质上也与宗教神学不必相同。

由于历史文化的的原因，也由于易学与卜筮本身的原因，《周易》中不乏与宗教有关的内容。如《易·大有》：“上九，自天祐之，吉，无不利。”表达了对天命的信仰。《易·益》：“六二，或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉；王用享于帝，吉。”表达了对天帝的信仰。《易·萃》：“王假有庙，利见大人，亨，利贞，用大牲吉，利有攸往。”表达了对祖先和鬼神的崇拜及用大牲祭祀的宗教行为。《易·既济》：“九五，东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”表达了祭祀要得时的宗教思想。《易经》中的这些内容既是对古代宗教观念和宗教历史的记载，也表明《易经》的作者具有一定的宗教信仰，但不能据此证明《易经》是一部宗教经典。

早期儒家所传的《易传》中也不乏与宗教有关的内容。如《萃·彖》：“萃，聚也。顺以说，刚中而应，故聚也。‘王假有庙’，致孝享也。‘利见大人，亨’，聚以正也。‘用大牲吉，利有攸往’，顺天命也。观其所聚，而天地万物之情可见矣。”《周易》萃卦专讲祭祀聚会的道理。萃卦上兑下坤，水在地上，聚而成泽，九五阳刚居中，群阴顺悦而从，上下感应。群众聚会举行祭

祀，与刚健中正的神灵感应沟通，所以亨通吉祥。此时统治者顺应天道，出来主持盛大的祭祀集会，用大牲献祭，表达对上帝和祖先的虔诚与孝敬，利于前往，可获吉祥。观察宗教聚会的盛况，便可体察天地万物的性情，把国家治理好，《萃·象》云：“泽上于地，萃；君子以除戎器，戒不虞。”水在地上聚而成泽，靠的是堤岸，群众举行集会也要有规矩。君子观萃卦之象，悟知聚久必生变乱，人心久聚而萌异心，故需修治兵器，以防不测。一方面利用宗教神学作为精神手段，另一方面利用国家机器作为物质手段，以达国家长治久安之目的。于此可见，早期儒家对宗教与政治的关系有很深刻的认识。

《涣·象》云：“风行水上，涣；先王以享于帝立庙。”早期儒家从涣卦领悟到利用宗教维系人心的意义。涣卦巽上坎下，象征风行水上，大风吹起波涛，使积水涣散。社会上的思想意识、物质欲望，也像风一样无孔不入，扰乱民心。先代君王有感于此，通过享祀天地，建立宗庙，引导民众祭祖祀天，以维系人心。《豫·象》云：“先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。”豫卦上震下坤，天空雷声震动，大地为之感奋，众阴与一阳感应，顺性而动，象征太平盛世，欢乐豫喜。先代君王从豫卦领悟到制礼作乐、歌功赞德的道理，通过隆盛的典礼献祭于上帝，并使自己的祖先与天帝共享，以制造普天同庆、人神共欢的喜庆气氛。《鼎·象》云：“鼎，象也，以木巽火，亨饪也。圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。巽而耳目聪明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以元亨。”鼎卦上离下巽，以木顺火，象征烹飪。圣人从鼎卦得到启发，烹煮食物来祭享天地，并且大规模地烹物来奉养圣贤，由此得到圣贤们的辅助，广纳善言，集思广益，以聪明智慧与谦柔美德尊居高位，深得民心，所以至为亨通。《复·象》云：“雷在地中，复；先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。”复卦上坤下震，象征冬至日一阳萌动，阳气开始回复。先代帝王规定在冬至日闭关，商旅不出行，君王也不巡省四方，静待阳气的到来。这

是《周易》中惟一的一则“时间禁忌”。

《周易》中与宗教关系最密切的是观卦。《易·观》：“观，盥而不荐，有孚颙若。”《彖》曰：“大观在上，顺而巽，中正以观天下。‘观盥而不荐，有孚颙若’，下观而化也。观天之神道，而四时不忒；圣人以神道设教，而天下服矣。”《象》曰：“风行地上，观；先王以省方，观民设教。”观卦上巽坤下，风行地上，无处不到，象征观察。古代社会，最值得观仰之事莫过于隆重的宗教祭祀。卦辞说，当你观仰了祭祀开始时倾酒灌地的降神仪式，就可以不观后面的献享细节，因为心中已经充满了诚敬肃穆的情绪。可见古人是很看重观仰祭祀对纯化道德和净化心灵的意义的。彖辞说，宏大壮观的气象总是呈现在崇高之处，具备温顺和巽与刚正中和之德便足以让天下人观仰。观天之神道，可以领悟四季有规律地交替的道理；圣人以神道设教，天下万民都顺服。象辞说，和风吹拂大地，万物广受感化，教化百姓的道理与此相同。先代君王因此巡省万方，观察民风，广施教化。宗教最根本的东西是让人们虔诚地观仰神明，以领受美好的教化。统治者以神道设教，维系天下人心，是非常重要的统治手段。

《易传》中还有其他一些地方讲到了与宗教有关的内容。如《大过·象》：“君子以独立不惧，遁世无闷。”讲避世问题。《坎·象》：“君子以常德行，习教事。”讲道德修养与教化事业。《大壮·象》：“君子以非礼弗履。”讲宗教礼仪问题。《损·象》：“君子以惩忿窒欲。”讲节制欲望问题。《乾·文言》：“初九曰：潜龙勿用。何谓也？子曰：龙德而隐者也。不易乎世，不成乎名。遁世无闷，不见是而无闷。乐则行之，忧则违之。确乎其不可拔，潜龙也。”也讲避世思想。“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”讲天人合一神而明之的境界。“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”讲因果报应问题。《系辞》中数处

出现“是以自天祐之，吉无不利”的词句，等等。可见，《周易》中是不乏宗教学方面的内容的。易道广大，无所不包，宗教学是一个重要的方面。

易学的内容很广泛，而穷理尽性、极深研几、彰往察来、崇德广业等方面与宗教有类似之处。比较正规的宗教都要追究世界的本原，并把它归究于上帝。易学极深而研几，认为世界的本原是太极、无极之真，二五之精，妙合而凝，化生万物。宗教决疑释惑主要靠神启，易学则靠卜筮，通过卜筮发现事物变化的征兆，彰往察来，预知吉凶。易学也是改过迁善之学，儒家通过《易传》把《周易》改造成了道德修养和治国平天下之书，这又与宗教之纯化道德相类似。但是，易学关于天地万物的化生理论属于自然哲学，易学关于人生修养的理论属于人生哲学，易学关于治国平天下的理论属于政治哲学。易学的自然哲学、人生哲学和政治哲学是理性的人文科学和社会科学，与宗教神学截然不同。易学中有宗教学方面的内容，那是从儒家政治哲学的角度对宗教所作的社会学分析，是为社会的道德教化和政治统治服务的。易学的一些东西后来被宗教所利用，如道教根据易学原理创作了《周易参同契》作为丹道修炼的理论指导，而彰往察来、预测吉凶的卜筮成为一些道教徒的拿手好戏等等。但是，正如柏拉图哲学和亚里士多德哲学后来被基督教神学家吸收为神学的理论工具一样，不能因为易学被宗教界吸收利用就断定它与宗教有必然联系。当然，易学毕竟最初是掌握在古代神职人员手中的一门学术，后来同样也为宗教界所吸收利用，易学与宗教之间有一定的联系是无法否认的。易学有宗教性的一面，也有非宗教性的一面，易学经过儒家的改造发展后走向非宗教化，而易学主要是儒学中的一科，或者说儒家易学是易学的正宗和大宗，因此我们也只能说，易学与宗教是有一定联系的。

三、易学与道教和佛教

根据《系辞》的记载,伏羲氏仰观俯察,远取近譬,发明八卦,并根据离卦的原理制造了网罟,开创了渔猎时代。伏羲之后,神农氏根据益卦的原理制造了耒耜,开创了农业时代。神农还根据噬嗑卦的原理开展贸易活动,开创了商品交换时代。神农之后,黄帝尧舜氏根据涣卦原理发明舟楫,根据随卦原理驯服牛马,根据豫卦原理发明门窗与更梆,根据小过卦原理发明杵臼,根据睽卦原理发明弓矢,根据大壮卦原理发明宫室,根据大过卦原理发明棺槨,根据夬卦原理发明书契,尤其是根据乾坤二卦的原理发明衣裳而使天下大治,开创了手工业时代。据此看来,易学真可谓中华民族最古老、最重要的学术了。易学简直无所不能,似乎成了上古文化的总汇。最全面最成功地继承这一文化传统的无疑是孔子及其创立的儒家学派,然而这一传统学术也可能通过其他途径得到继承和传播。与儒家学派同样古老的道家学派便是继承和发展这一传统学术的一支重要力量。

据传上古易学有三种典籍,即《连山》、《归藏》和《周易》,其经卦皆八,其别卦皆六十有四,惟《连山》以艮起,《归藏》以坤起,而《周易》以乾起。艮为连山之象,像山之出云,连绵不绝,乃遁世隐居的好地方。坤为归藏之义,万物莫不归藏其中;坤为阴性,若地之柔顺,资生万物,正合道家清静无为、贵柔守雌之义。乾为阳性,若天之周遍健运,合儒家刚健有为之义。可见,儒家以《周易》为经典,阐发儒学的义理,不是偶然的。而道家之遁迹山林、清静无为的义理,也极有可能是继承《连山》和《归藏》而来。《周易》中的一些卦象,颇为后来的道家学者所重,如遁卦、艮卦之类。如《周易·遁》:“九五,嘉遁,贞吉。上九,肥遁,无不利。”都是对避世隐迹的

赞美。儒家《易传》：“遁亨，遁而亨也……遁之时义大矣哉。”“天下有山，遁；君子以远小人，不恶而严。”也对遁世之义有所肯定，但尤其强调“遁之时”的重要性。用孔子的话说就是“天下有道则现，无道则隐”。后来葛洪著《抱朴子》，把隐逸山林的道士称为“嘉遁之士”，显然与儒家的态度不同。《周易·蛊》：“不事王侯，高尚其事。”说明《周易》中亦有遁世思想。蛊卦上艮下巽，象征大风吹于山下，世事变乱。初六是说匡正父辈造成的弊乱，儿子能够成就事业，必无咎害，终可获吉。九二是说匡正母辈的弊乱，情势难行时不可强行，要守正以待时。九三是说匡正父辈之乱，有小悔而无大咎。六四是说对父辈之乱不及时救治，会造成遗憾。六五是说匡正父辈之乱，备受称誉。上九是说不从事王侯的事业，把自己逍遥物外的行为看得至为高尚。总的来讲，弊乱初起，主张及时救治，可以成就功业；但当弊乱发展到不可救药的上九时，也主张隐遁守志。而道家之隐遁避世，不事王侯，似乎不在乎时不时的的问题。《周易·艮》：“艮其背，不获其身；行其庭，不见其人，无咎。”专讲抑止的道理。初六讲艮其趾，六二讲艮其腓（小腿），九三讲艮其限（腰），六四讲艮其身（上身），六五讲艮其辅（口），上九讲敦艮（道德境界）。这一卦后来成为丹道修炼的重要理论基础。

《周易》一书最根本的还是它的阴阳八卦结构，而这一点尤为道家所看重。易学的基本符号是阴（--）阳（—）二爻，据说可能是上古生殖崇拜的孑遗或升华。阴爻是女阴的抽象符号，阳爻是男根的抽象符号。而我们知道，道家修炼是非常重视生殖系统的。《道德经》大讲阴阳消息、相反相成之理，或许正是对这一原理的理论概括。《道德经》中“有无相生”、“道生一，一生二，二生三，三生万物”的理论也与《系辞》中“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的理论颇为相近。后来阴阳理论与五行学说结合，使五行学说成为易学的重要理论；而阴阳五行学说后来也被道教吸收，成为道教的基本理论。实际上，从汉代开始，道家易学与儒家易学

就开始相互影响和吸收,致使后来不同派别的易学已没有明确的界限。如汉代京氏易是正统的儒家易学,但是据说其最具创造性的象数部分却来源于道家的秘传。易学和儒学在宋代达到了极盛时期,但作为理学始祖的周敦颐,据说其易学来源于道教隐士陈抟的秘传。周敦颐改造陈抟所传易图的太极图及其图说,连同他的赞易之作《通书》,实际上启发了整个宋明理学。

春秋战国及秦汉之后,儒家易学成为显学,而道家易学则成为秘学。道家易学主要通过方士传承,尤重实用。汉代以后,全社会都接受儒家教育,这为道家人物借鉴吸收儒家易学发展道教理论创造了条件。严君平以《易》解《老》,著《道德经指归》,使道家易学进入大雅之堂,并促成了道家向道教的演化。扬雄作《太玄赋》称赞《道德经指归》说:“观大易之损益兮,览老氏之伏倚;省忧喜之同门兮,察吉凶之同惑。”可见此书确实对易学与道教的结合作了较好的探索。魏伯阳著《周易参同契》,将《周易》的卦象与日月运行规律结合起来,提出“日月为易”说,用以描述金丹术和导引术的火候,成为道教易学的代表作。彭晓说:“公撰《参同契》者,谓修丹与天地造化同途,故托《易》象而论之。”《周易参同契》后来被誉为“万古丹经王”,为丹道各派所宗仰。据黄宗炎说,道家易学主要以易图的形式秘传。有一幅道家易图叫无极图,创自河上公,中经魏伯阳、钟离权、吕洞宾等传给了陈抟,陈抟又把它刻在华山的石壁上。关于陈抟所传无极图,黄宗炎在其《太极图辨》中说:“其图自下而上,以明逆则成丹之法。其重在水火。火性炎上,逆之便下,则火不燥烈,惟温养而和燠;水性润下,逆之便上,则水不卑湿,惟滋养而光泽。滋养之至,接续而不已;温养之至,坚固而不败。其最下圈,名为玄牝,玄牝即谷神。牝者窍也,谷者虚也,指人身命门两肾空隙之处,气之所由生,是为祖气。凡人五官百骸之运用所觉,皆根于此。于是提其祖气上升,稍上一圈,名为炼精化气,炼气化神。炼有形之精,化微芒之气;炼依稀呼吸之气,化为有无出入之

神,使贯彻于五脏六腑,而为中层之左木、火,右金、水,中土相联络之一圈,名为五气朝元。行之而得也,则水火交媾而为孕。又其上之中分黑白而相间杂之一圈,名为取坎填离,乃成圣胎。又使复于无始,而为最上之一圈,名为炼神还虚,复归无极,而功用至矣。盖始于得窍,次于炼己,次于和合,次于得药,终于脱胎求仙,真长生之秘诀也。”周敦颐把此图颠倒过来,取顺则成人之理,便创造出儒家理学的宇宙论。此外,南宋道士俞琰著有《周易集说》、《易外别传》、《周易参同契发挥》等书,宋元间道士雷思齐著有《易图通变》、《易筮变通》等书,也对道教易学做出了贡献。

道教易学的根本特征是注重易图与象数,并把易理用于人体修炼之中,使易理与道法密不可分。此外,道教徒也把易学用于符箓和占验之中,使易学重新蒙上一层宗教色彩。符箓派道士主要把易学用于请神捉鬼、驱魔降妖、拜忏朝斗、禳灾却祸等各类法术之中,从而使易学与巫术结合了起来。《正统道藏》中所载《灵宝无量度人上品大法》记录了灵宝派道士把易学运用于符箓的情况。如《安镇五岳图》用符箓安镇五岳鬼神,按后天八卦方位镇妖斩邪,以求永安。《灵宝五岳三涂宝照咒》和《灵宝都天入室明鉴咒》等则把易学知识用于掐诀念咒及书符之中。术士们把天干、地支、八卦、九宫套于手掌指节上,根据五行八卦原理掐诀念咒吹炁,以达召神伏魔之目的。如“以左手轮掬震坎兑离中印念咒,捻定中指中文灵宝印,取五方炁吹鉴”,“诵大梵隐语六十四句,每一句掬子至亥十二宫,吸炁吹弹兆身至坎离乾坤四句,即叩齿三十六通,存三清比玄之炁,交遘中有日月之光,吸炁漱津纳之九”等。

把易学运用于占验,本非道家的专利,但相比之下,道家比儒家更喜欢此道,而历史上精于此道的高手也往往以道家的面目出现,这使人们习惯于把术数归入道家之学。《四库提要》云:“术数之兴,多在秦汉以后,其要旨不出乎阴阳五行、生克制化。实皆《易》之支派,傅以杂说耳。”实际上,阴阳五行之学在儒道之间是相

通的,但由阴阳五行发展出来的数术则往往被儒家学者视为末流,而为宗教界人士所珍视。汉代兴起的谶纬本是儒家经学的产物,后历经统治者禁绝,逐渐成为遁世之士的秘学,著名的谶书如《万年歌》、《推背图》、《梅花诗》等多挂名于道教门下,而《禅师诗》则显然是佛教高僧的杰作。数术中有一些很复杂的系统,如奇门遁甲、太乙神数、铁板神数、大小六壬等,常常为道教界人士所掌握,而一般的儒生则难得问津。最常用的数术莫过于八字与相术。八字术受到儒道两家的重视,一些游方道士常常以八字术“济世”,也有一些落魄的儒生用八字术混口饭吃。最著名的相术莫过于“麻衣相法”,据说是一位穿麻衣的道士所创,多为道士掌握。无论面相还是手相,都把天干、地支、八卦、九宫的图谱随处套用,作为显微阐幽的中介系统,表明它是对易学的一种运用。但是,不管是儒生还是道士,只要他以八字术或相术为人预测吉凶,都会被称为“半仙”,显然人们更倾向于将这些东西看成是道教中的学问。

易学深刻的哲理和广泛的适应性也引起佛教界高僧的兴趣。他们或者援易以阐佛理,或者援佛说以阐易理,力图证明易理与佛理是相通的,易理包含佛理,佛理涵盖易理,或者易理奇妙地竟是佛理的显现。从一些佛教学者留下易学著作和佛学著作这一事实,大致可以肯定易学与佛教也是有一定联系的。当然,伊斯兰教从唐代始传入中国,一些伊斯兰教学者兼治儒学,深受儒学的影响,他们对易理的援引和运用也是不足为怪的。近代以来,西方的基督教传入中国,易学同样受到一些基督教学者的重视。如台湾的周林根著有《圣经与易经的奥秘》、《易的数理与宗教》等论文,认为《易经》与《圣经》都有“统一性和渐进性”,可见其同样是出自上帝的启示。谢扶雅在《中国第一奇书——易》一文中认为《周易》相称于《新旧约全书》之“摩西五经”及圣约翰的写作,而八卦符号可与十字架比较,等等,这又使易学与

基督教发生了联系。总之，易学有广泛的内容，具有多重品格，它与宗教的联系也是多方面的。

第十一章 易学与科学技术

关于《周易》与科学技术的关系问题,是一个万古而常新的话题。在古代有“象数”派和“义理”派之分,在当今则有“科学易”和“人文易”之争。在这个问题上,我们必须采取历史唯物主义的态度,从《周易》的内在思想及其特定的历史环境和条件出发来认识它的科技价值,既不能一概抹杀《周易》的科技内涵,只将它看成是一部哲学著作甚至是一部卜筮著作;也不能一味地夸大《周易》的科技价值,将它看做是二进制、遗传学、量子物理等等现代科学技术的源头。任何一种思想文化都是一定历史阶段的人们实践活动的产物,它既反映和概括当时人们社会实践的成就,也反映和概括了那时人们科技实践的成果。同样,作为中华传统文化元典的《周易》也是我们祖先科学技术活动成果的积淀和升华,它具有特定的科技内涵。人类早期的科技活动构成了《周易》的活水源头,正如《易传》的作者在分析《易经》的思想来源时指出的那样:“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,于地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”(《系辞》)即,《周易》本身是远古时代的人们在观察天象(仰则观象于天)、地理(俯则观法于地)、生物(观鸟兽之文,于地之宜)的科技活动过程中产生的,它既包括人们对外部自然界的科学认识(远取诸物),也包括对人自身的科学认识(近取诸身),《周易》的

直接功能之一就是帮助人们认识和把握包括人自身在内的万事万物的规律(以类万物之情)。因而,从其思想内容来看,《周易》的科技成果主要体现在人们对天、地、人三者的科学认识上,正如《易传》的作者所说的那样:“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉,兼三才而两之,故六。六者非它也,三才之道也。”(《系辞》)即,天道观、地道观和人道观构成了《周易》科技思想的三个主干。下面,我们主要考察一下《易经》在天、地、人三个方面的科技贡献。

一、易学的天道观

在我国上古时代的“三易”(《连山》、《归藏》和《周易》)中,只有《周易》是乾坤卦,它以乾坤为矛盾着的双方构筑起了一个形上学的宇宙模式,其中取象为天的“乾”为矛盾的主要方面,这样,“天”便成为了《周易》中至关重要的概念。围绕着如何认识“天”的问题,形成了《周易》的天道观。这里的天道观大体上是指现代意义上的天文学和气象学等方面的科学内容。

1. 关于“天”的一般概念。在《周易》的卦辞中没有出现“天”的说法,只有在爻辞中才出现了“天”字,凡七见:

“飞龙在天。”(《乾·九五》爻辞)

“公用亨于天子。”(《大有·九三》爻辞)

“自天佑之。”(《大有·上九》爻辞)

“初登于天。”(《明夷·上六》爻辞)

“其人天且劓。”(《睽·六三》爻辞)

“有陨自天。”(《姤·九五》爻辞)

“翰音登于天。”(《中孚·上九》爻辞)

这七个“天”字的含义显然是不同的。其中“飞龙在天”、“初登

于天”、“有陨自天”和“翰音登于天”四句中的天是与地相对而言的,指的是自然之天,即在大地上并且笼盖着大地的苍穹。而“其人天且劓”中的天则为天的引申含义,已远离了天的本意,姑且不论。剩下的两个天字则是指有意志和人格的天了。这正反映出了《周易》本身的特征:在唯心主义的卜筮形式下隐藏着唯物主义的科学认识内容。假如说《周易》的天字还带有唯心主义和唯物主义的二重性的话,那么,取象于天的“乾”则是地地道道的对天的科学认识了。让我们来看看乾是如何反映和概括天的特征的:

乾:元亨利贞。

初九:潜龙勿用。

九二:见龙在天,利见大人。

九三:君子终日乾乾,夕惕若。厉,无咎。

九四:或跃在渊,无咎。

九五:飞龙在天,利见大人。

上九:亢龙,有悔。

用九:见群龙无首,吉。

在《周易》看来,“元亨利贞”就是乾的最重要的特征,那么,什么是“元亨利贞”呢?按照《伊川易传》的说法,元为万物之始,亨为万物之长,利为万物之遂,贞为万物之成。而在天地万物中能使万物呈现出开始、发展、成熟和收藏节律的只能是在上的苍穹——天了。即,《周易》所讲的“天”其实就是天体运行所体现出来的春夏秋冬的季节节律,它所讲的天其实就是“天时”,正因为如此,古人将“元亨利贞”训为春夏秋冬四时,《易传》往往是用“时”来解释卦辞和爻辞的,孔子所讲的“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉!”^①也正是这个意思。是天而不明言天,却称之为“乾”,这说明《周易》不是在结构的意义上来认识天的,而是在功能的意义上

^① 《论语·阳货》。

来认识天的,这反映出了上古时代的游牧部落(民族)和农业部落(民族)对天体运行的四季的绝对依赖。这种思想实开我国古代经世致用科技思想的先河。既然乾取象为天,为什么乾的爻又取象为龙呢?原来,龙在古代似为可见之物,因而,有以龙名星的习惯,龙实为苍龙之星,《说文》就是将龙释为龙星的:“龙……春分而登天,秋分而潜渊。”再如,《史记·封禅书》中张守节《正义》引《汉旧仪》说:“龙星左角为天田。”《后汉书》中讲:“夫玄龙迎夏则陵云而奋鳞,乐时也,涉冬则掘泥而潜蟠,辟害也。”^① 这些都是指苍龙之星。由此来看,乾卦的爻还是取象为天,只不过是用更为具体的龙星来说明天体的刚健的特征罢了。^② 总之,作为《周易》首卦的乾指的就是自然之天,而它眼中的天就是天体运行的规律及其对人事活动的意义,天成为了《周易》观物取象的重要依据。

2. 关于天象的记载。正因为《周易》对天体的认识具有一般唯物主义的意义,因而它对天体运行持有一种客观的态度,对天象进行了仔细的观察,记载了一些具体的天象。大体上有以下几个方面:

第一,关于日食现象的记载。《周易》中有下述两条记载:

“日昃之离,不鼓缶而歌,则大耋之嗟,凶。”(《离·九三》爻辞)

“不明,晦。初登于天,后入于地。”(《明夷·上六》爻辞)

第一条讲的是古代时发生日食的一种民俗现象。“日昃”是指太阳偏西,“离”是迷离的意思,即朦胧,“日昃之离”记述的是日食发生之后的天象,说的是日食发生之后天昏地暗,犹如太阳西落后的景象一样。古人认为日食是天狗在食太阳,“鼓缶而歌”便可吓跑天狗,复见光明。因而,在他们看来,假如“不鼓缶而歌”,便会使天狗吞食掉太阳,引来老人或长老(大耋)的悲叹,最终导致大的灾难发生。第二条是讲日食发生后的可怕景象。“不明”和“晦”均指

① 《后汉书·张衡传》。

② 参见张立文:《帛书周易注释》,中州古籍出版社1992年版,第12—13页。

日光昏暗,实指日食发生后的天象。这条爻辞讲的是,日食发生之后天昏地暗,飞鸟先是飞向天空,后是坠落在地。当然,在《周易》的时代不可能对日食的原因做出科学的分析,它只是记述了日食这样一种天象。

第二,关于太阳中黑子活动的记述。《周易》中有下述三条记载:

“丰其蔀,日中见斗,往得疑,有孚,发若,吉。”(《丰·六二》爻辞)

“丰其沛,日中见沫。”(《丰·九三》爻辞)

“丰其蔀,日中见斗,遇夷主,吉。”(《丰·九四》爻辞)

这里,“丰”是大、盛的意思,“蔀”是遮盖的意思,“日中”是指太阳正中的空间位置而不是指太阳当空的时间距离,“斗”是表示物体的大小而不表示北斗星,“沫”是指小星。过去一般解释为,太阳被月、云等物遮挡,人们在中午时分能看见天上的北斗星和小星。其实,这种说法可能有误,上述三句爻辞可能是对太阳黑子活动的记载。理由如下:一是从天文学原理来看,用蔽光的东西遮挡住中午盛极的阳光,是不可能看到天上的星斗的,只有用现代的大口径天文望远镜才能在白天看到天上较亮的星斗。二是从我国古代对天象的记载来看,“日食”和“日中见斗”是两种不同的天象,从甲骨文时代起即有专门的术语来记述日食,逢日食必记载为“日食”或“日有食”,而《周易》是用“日昃之离”和“不明,晦”来指示日食的;我国古代记述的“日中见斗”可能是指太阳的黑子活动,例如,在《汉书·王莽传》中有这样的记载:“天凤二年二月,……日中见星”,“地皇二年壬申,日正黑。莽恶之。下书曰:乃者日中见昧(沫),阴薄阳,黑气为变。”这表明“日中见沫”指的是“日正黑”、“阴薄阳”和“黑气为变”的现象,似是指太阳表面的黑子活动。^①

^① 参见徐道一:《周易科学观》,地震出版社1992年版,第43—44页。

第三,关于陨石坠落的记载。《周易》中有这样一条记载:

“有陨自天。”(《姤·九五》爻辞)

“姤”是邂逅相逢的意思,指事先没有约定的突如其来的见面,这与陨石自天而降的出乎预料的情况是相同的。这一点已为我国的考古发现所证实。在河北省藁城县的商代中期古墓中发掘出了一件铁刃铜钺,这是我国最早的用铁遗迹。经测定,这件铁刃是由八面体的陨石煅制而成的。^① 由于在商代已经开始利用陨石,因此人们自然重视对它的观察了。

3. 关于计时方法。由于对天象进行了比较周密细致的观察,并注意到了天象和人事的重要关联,因而,《周易》形成了一整套的计时方法。在《周易》中已经形成了年、月、日的概念,《复·上六》爻辞中的“十年不克征”是讲“年”的;《临》卦辞形成了“月”的概念,“至于八月有凶”就是讲这个问题的;而“先甲三日,后甲三日”(《蛊》卦辞)则是讲“日”的。不仅如此,《周易》还将月分成了“旬”,例如,“虽旬无咎”(《丰·初九》爻辞)就进一步将月分成了旬;有时,它又将月分为“既望”,例如《小畜·上九》爻辞和《中孚·六四》爻辞都有“月几(既)望”的说法。《周易》对一日还作了“日中”和“日昃”的区分,“宜日中”(《丰》卦辞)是讲一天中的正午时分的,而上面所引的“日昃之离”就是讲黄昏时分的。另外,《周易》对天体运行的周期也有所认识,《复》卦辞有“反复其道,七日来复”的说法,《彖》将之解释为“反复其道,七日来复,天道也”,这就是说,“七”是天体运行的一种节律。天道之所以至七而复,其实讲的就是天体运行的春夏秋冬四时的季节节律。在我国古代的天文学和气候学看来,春夏为阳气处于统治地位的时期,凡六个月;秋冬为阴气处于统治地位的时期,亦为六个月;阴气从正月退出统治地位,到七月(正月后的第七个月)又进入主宰时期,这便是阴气至七而复;阳气从七

① 河北省博物馆:《河北藁城台西村的商代遗址》,《考古》,1973年第5期。

月退出统治地位,到正月(七月后的第七个月)又进入主宰时期,这便是阳气至七而复;阴阳二气皆至七个月而复,终则又始,循环不已,这正是天道运行的节律。^①

4. 关于物候学和气象学的知识。由于《周易》是很注重天(自然)和人之间的关联的,尤其注重在实际生活中自觉把握和运用自然规律,因而,它对关系到作为重要人事活动的畜牧业和农业的物候和气象是很重视的,载有许多物候学和气象学的知识。在物候学方面,《周易》有这样一条记载:

“履霜坚冰至。”(《坤·初六》爻辞)

这是从气候变化中总结出来的带规律性的科学认识,即看到地上有霜时,应该想到冬天即将来临了。这条爻辞同时还具有一般科学方法论意义,它提醒人们,许多事物都是有前兆的,应该注意事物发展中的前兆现象,这样才可处惊不变、遇事不乱。《周易》的这种物候学思想对我国古代的科技思想具有重大的影响。在我国古代,人们往往是通过物候来把握天体的运行规律的,并将之运用到了像农业等等这样重要的人事活动中。例如,《国语》中就讲过这样的话:“夫辰角见而雨毕,天根见而水涸,本见而草木节解,驷见而陨霜,火见而清风戒寒。故先王之教曰:‘雨毕而除道,水涸而成梁,草木节解而备藏,陨霜而冬裘具,清风至而修城郭宫室。’”^② 经过《礼记·月令》和《吕氏春秋·十二纪》,这种思想就形成了我国古代的农学“月令”体,构成了我国古代有机农业的理论依据。《周易》对一些具体的气候现象进行了描述。“震”卦是专门讲述雷电现象的:

震:亨。震来虩虩;笑言哑哑;震惊百里,不丧匕鬯。

初九:震来虩虩,后笑言哑哑,吉。

① 参见高亨:《周易大传今注》,齐鲁书社 1979 年版,第 201—202 页。

② 《国语·周语》。

六二：震来厉，亿丧贝；跻于九陵，勿逐，七日得。

六三：震苏苏，震行，无眚。

九四：震遂泥。

六五：震往来，厉；亿无丧，有事。

上六：震索索，视矍矍。征凶。震不于其躬，于其邻，无咎。婚媾有言。

这里，“震”指的就是雷电，《说文》：“震辟历（霹雳）振物者，从雨辰声。”“兢兢”和“苏苏”都是惊恐不安的意思，“哑哑”是笑的意思。它讲了如下关于雷电的问题：一是讲了雷电的危害性，尤其是九四讲了天电与地面相接触的现象，指出雷电击地后会击死人畜和摧毁建筑物；而上六讲了雷电打到邻居家里的情况。二是讲了人们对待雷电的不同态度和认识，有的人对雷电一无所知，见到雷电就害怕发抖（“震来兢兢”）；而有的人则在雷电面前谈笑自若（“笑言哑哑”），即使面对“震惊百里”的巨雷，勺子里的酒也一点没有洒出去（“不丧匕鬯”），关键是他对雷电有了正确的认识。三是指出人们对雷电的认识是存在一个过程的，起初以为雷电能打死人，见到打雷就害怕，后来，由于对雷电见得多了，积累了一些相关的知识，就见怪不怪了。在人们还无力征服自然的情况下，《周易》的这些思想是具有科学意义的，有助于人们正确认识自然现象。雷鸣电闪之后必然会下雨，在游牧和自然农业占主导地位的情况下，人们的生存在很大程度上是依赖雨水的，因此，《周易》中还记述了降雨的现象。《小畜》卦辞和《小过·六五》爻辞都讲过“密云不雨，自我西郊”的自然现象，这也就是现在所讲的“云往东一场空”的现象，而“临”卦则是专门讲降雨的：

临：元亨，利贞，至于八月有凶。

初九：咸临，贞吉。

九二：咸临，吉，无不利。

六三：甘临，无攸利；既忧之，无咎。

六四：至临，无咎。

六五：知临，无咎。

上六：敦临，吉，无咎。

这里“临”即是“霖”或“淋”，是降雨的意思。临卦记录了不同的降水情况对农作物不同的利害情况。它讲了降雨对人的二重性，正如卦辞所讲的，降雨是好事，因为农作物的生长是离不了雨水的；但到了农作物成熟、收获的季节（八月）还在下雨，就化利为害了。它还根据降雨量将降雨分为小雨、大雨几种情况，初九和九二中所讲的“咸临”是及时雨，如《杂卦》将“咸”训为“速”，自然“咸临”对农作物的生长是有利的；而“至临”、“知临”和“敦临”都是指暴雨，只不过是程度不同罢了。为什么暴雨竟然会“无咎”呢？原来在《周易》看来，降雨总比不降雨要好，即使是下一阵子暴雨也无妨，关键是人们应该早有所准备，而六三正是讲这个问题的。六三中的“忧”其实也就是“耨”，是“锄”的意思，“甘”是“厌”的意思。这句爻辞讲的是，久雨本来足以伤农，很令人讨厌，但由于土地已经锄过了，因此不会为害。这样，临卦不仅描述了降雨这种自然现象，而且由此揭示了降雨与农事的重大关联，讨论了人的农事活动在抵御自然灾害中的重要作用，体现了我国古代经世致用的优良科技思想传统。

可见，《周易》已经形成了一些初步的对天的科学认识——天道，围绕着对天道的科学认识形成了自己的天道观，它包括了现代天文学和气象学的有关内容，而这些都是紧密围绕着当时的生产实践活动展开的，符合科学发展的一般规律。正如恩格斯在分析科学部门的发生顺序时所讲的那样：“研究自然科学各个部门的循序发展。首先是天文学——为了给游牧民族和农业民族定季节，早已绝对需要它。”^①

① 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社 1984 年版，第 27 页。

二、易学的地道观

作为乾坤卦的《周易》在考察了“天”之后,自然也对“地”十分重视,将“地”作为构成宇宙的基本矛盾的另一个方面。围绕着如何认识“地”的性质和作用,《周易》形成了自己的地道观。这里的地道观是指《周易》中对“地”的性质和作用的科学认识而形成的学科,大体上包括现代意义上的地理学、地质学和生态学等与地球科学相关的科学内容。

1. 关于“地”的一般概念。尽管《周易》是乾坤卦,但在其经文中“地”字只有一见:

“不明,晦。初登于天,后入于地。”(《明夷·上六》爻辞)

这里的“地”字含义明确而简单,指的就是与在上者相对的在下者,在上者无非是苍穹,而在下者无非是大地,因而,这里的地指的就是与苍穹相对的大地,这里的天地都是指自然的天地。而《易传》中讲自然之地的说法就多了。在此基础上,取象为地的坤卦对大地的性质和作用进行了描述:

坤:元亨,利牝马之贞。君子有攸往,先迷后得主,利西南得朋,东北丧朋。安贞,吉。

初六:履霜,坚冰至。

六二:直方大,不习无不利。

六三:含章可贞,或从王事,无成有终。

六四:括囊,无咎,无誉。

六五:黄裳,元吉。

上六:龙战于野,其血玄黄。

用六:利永贞。

坤卦就这样描述了大地的性质及其对人的意义和价值,主要

涉及到以下几个问题：一是指出大地的性质是柔顺。由于大地是与苍穹相对而言的，苍穹的基本性质是刚健，大地的性质就是柔顺，所谓的“利牝马之贞”说的就是这个意思，牝马也就是母马，它以柔顺而健行为德。取象为地的坤卦又取象为牝马，讲求的是二者在性质上的一致。二是指出天地之间存在着内在的关联。“履霜，坚冰至”从物候的角度肯定了天象的变化会在大地上得到反映；而“龙战于野，其血玄黄”讲的是天地交融的一种景象，青色的天（“玄”）和黄色的地（“黄”）交融在一起（“龙战于野”），构成了天地玄黄这样一种蔚为壮观的景象，其实这句爻辞讲的是阴阳之气相交的一种境况，原来坤卦为十月之卦，这时正是穷阴薄阳的时候，阴阳二气相争（天地交感）正存在着战的景象。三是对大地上的方位进行了区分。“西南得朋，东北丧朋”这句爻辞说明，《周易》的时代不仅已经形成了东西南北四面的概念和认识，而且形成了“西南”和“东北”等八方的概念和认识。四是认为大地是广大无边的。“直方大”是说，在大地上不管是直行（“直”）还是横行（“方”）都不会走出大地的边缘，大地是广大无边的（“大”），因而，人们在大地上最适宜的做法是顺从自然，这就是“不习无不利”的意思。五是分析了大地对人的价值。在《周易》看来，大地如同一个盛装着众多东西的口袋一样（“含章，括囊”），它盛产的众多自然资源构成了人们衣食等生活资料的来源（“含章可贞”），人们可以依赖自然资源而自然而然地生活着，既无灾祸，也无名誉（“无咎，无誉”）。人们还可以在大地上进行耕作，当到了秋天的时候，大地上一片稻谷黄熟的丰收景象（“黄裳”），天下难道还有比这更为吉利的事情吗（“元吉”）？正因为大地对人具有这样重大的生存价值和意义，因而，人们在卜筮时遇到此卦时就是永远吉利的（“用六：利永贞”），这正反映出了大地对于农业民族的价值。《周易》的这种大地观基本上是符合事实的，但受当时条件的限制，他们还不可能认识到大地本身也只不过是宇宙沧海中的一粟而已，宇宙才是无限的，大地

还是有限的。

2. 对不同地形的记述。在对大地的一般性质有所认识的基础上,《周易》还区分了大地的不同地形,需卦就是专门讲述地形问题的,并论述了在不同的地形下应采取的不同对策:

需:有孚,光亨,贞吉,利涉大川。

初九:需于郊,利用亨,无咎。

九二:需于沙,小有言,终吉。

九三:需于泥,致寇至。

六四:需于血,出自穴。

九五:需于酒食,贞吉。

上六:入于穴,有不速之客三人来,敬之,终吉。

这里,“需”是等待、驻留的意思;“需于郊”、“需于沙”、“需于泥”、“需于血”和“需于酒食”五爻的文字比较完整,表达的意思也比较明确;“需”的主语可能是指军旅、商旅或行旅,意思皆通,然而作军旅更为贴切一些。需卦将地形区分为“郊”、“沙”、“泥”和“血”(洫)等几种类型,要求驻军应选择适宜的地方来驻扎。郊指的是城外平坦之地,在这里驻军可进可退,因此“无咎”;沙是指河边沙地或沙滩,在这里驻军显然不利,但听从劝诫后(“小有言”)开拔就无事(“终吉”);泥是河边沼泽之地,在此驻军显然不利,而且容易招致敌人偷袭(“致寇至”);血(洫)是沟壑纵横之地,可进可退(“出自穴”),利于作战。另外,《周易》还似乎看到了地壳运动对地形的影响,提出了一个同时具有辩证思维意义的命题:

“无平不陂,无往不复。”(《泰·九三》卦辞)

这里的“陂”即是坡,“无平不陂,无往不复”与“高岸为谷,深谷为陵”的思想是相一致的,正如高岸可以变为深谷、深谷可以变为丘陵一样,平地可以变为坡地,远去的东西必然会返回;从更大的范围来看,宇宙间的一切事物由于运动都具有相对性或暂时性,它们都可以向自己的对立面转化;因此,《象》将其解释为“无往不复,

天地际也”，把它看成是天地运动的一般法则和自然运动的规律。

3. 利用矿物资源的记载。大地蕴藏着丰富的自然资源，为人们的生活和生产提供着便利。我们的祖先在很早的时候就懂得了利用自然资源，尤其是在世界上较早地懂得了利用金属矿物资源。在旧石器时代的晚期，北京周口店山顶洞人便在尸体的周围撒有赤铁矿粉粒。在殷墟铸铜场遗址中，发现有熔锅、制铜器的模型、铜矿石和燃料等等。这些物质技术成就在《周易》中理所当然得到了反映。《豫·六二》爻辞所说的“介于石，不终日，贞吉”就说明，人们已经认识到金属的坚硬性。从金属制品的用途来看，主要有以下几个方面：一是用在田猎的工具上，《周易》中所说的“田获三狐，得黄矢，贞吉”（《解·九二》爻辞），“噬乾肺，得金矢，利艰贞，吉”（《噬嗑·九四》爻辞），“噬乾肉，得黄金，贞厉，无咎”（《噬嗑·六五》爻辞）等，讲的就是这种情况。这反映出渔猎经济在当时的社会生活中还占有重要的位置（当然，这也可能是指一些社会上层人物的狩猎活动）。所谓的“黄矢”、“金矢”和“黄金”指的可能是用青铜制造的弓箭箭头。尽管当时已经在利用青铜制品了，但由于受各种条件的限制，毕竟还不是很普遍，在打猎的时候能同时得到这些青铜工具，可以算是一箭双雕，因此，遇到这种情况为吉（“贞吉，吉”）。二是用来制造器皿，《鼎·六五》爻辞所讲的“鼎黄耳金铉，利贞”反映的就是这种情况。三是用在交通运输工具上，《周易》中的下述两句爻辞反映的正是这种情况：“系于金柅，贞吉”（《姤·初六》爻辞），“来徐徐，困于金车，吝，有终”（《困·九五》爻辞）。所谓的“金柅”是指用金属（青铜器）制造的刹车（止车轮木），用金属来制造刹车显示了贵族豪华气派的生活，因此，遇到这种情况为吉。同样，只有贵族才能乘坐“金车”。困在金车固然是不利的（“吝”），但毕竟不同于穷困潦倒，毕竟还存在着善终的可能（“有终”）。

4. 灾害意识。在某种意义上可以说，《周易》本身是忧患意识的产物，正如《易传》指出的：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者

其有忧患乎?”(《系辞》)这种忧患意识不仅体现在人生和社会问题上,而且也体现在人和自然的关系上,这便是《周易》的灾害意识。灾害是发生在自然界的一种有害于人的特异现象,对灾害问题的研究是现代地球科学的一项重要任务。中华民族正是在与洪水的搏斗中发展壮大的,而《周易》中的涣卦就是专门讲述水灾问题的:

涣:亨。王假有庙,利涉大川,利贞。

初六:用拯马壮,吉。

九二:涣奔其机,悔亡。

六三:涣其躬,无悔。

六四:涣其群,元吉。涣有丘,匪夷所思。

九五:涣汗其大号,涣王居,无咎。

上九:涣其血去逖出,无咎。

这里,“涣”是指水流大盛壮貌,即洪水。涣卦就是讲洪水泛滥成灾对人的危害的。从九二“涣奔其机”、六三“涣其躬”、六四“涣其群”和“涣有丘”、九五“涣汗其大号”和“涣王居”到上九“涣其血去逖出”都是讲洪水泛滥成灾后,冲击和威胁人所居住的房屋、人所依赖进行种植的土地以及食物和家畜等等,而且从九二到上九,洪水有不断上涨的趋势。起初是洪水溢出了河床,涨到房屋的台阶或台基(机即台阶或台基),一些不太坚固的泥墙就要被冲倒(九二);洪水又逐渐上涨到人的身体那么高(六三),人们不得不从房屋中逃了出来,大家集中到了一个高地;但洪水又很快淹没了众人,大家不得不都跑到山丘上,但令人不可思议的是,洪水竟然上涨到了山丘上(六四);最后,洪水没过了树梢(据帛书《周易》九五为“涣其汗大号”,汗即肝,肝为木属,故汗是指树木),人们的房屋、财产和牲畜都被冲走了(九五);虽然洪水造成了严重的灾害(血即伤害的意思),但它毕竟远去了(逖是远去的意思),但灾害还会再度发生,因此,人们理应好好总结一下经验教训,以便防患于未然

(上九)。

5. 关于生态学的有关知识。大地是万物的母亲,她滋养着芸芸众生,而大地上的万事万物毕竟还存在着一个利益分配的问题,必须协调好相互的关系,如俗语所说的“大鱼吃小鱼,小鱼吃虾米,虾米吃烂泥”,这就是现代科学所讲的生态学问题。生态学是关于生物有机体与其周围环境关系的科学。在我国古代,尽管没有“生态学”的专门术语,但中华民族的生态意识却同样具有早熟性,而《周易》就记载着我们的先祖对生物有机体与自然环境关系的科学认识。《周易》中的生态学知识主要集中在以下几个方面:

第一,关于生物体的结构问题。大地上的生物不是孤立存在的,它们总是结合在一起生存着,形成了复杂程度不同的有机体,它们按照基因、细胞、器官、有机体个体、种群和群落的顺序趋于复杂,从而形成了整个有机界。对种群和群落的研究构成了生态学的重要内容。《周易》对生物的结构已经积累了大量的认识:

“王用出征,有嘉折首,获匪其丑,无咎。”(《离·上九》爻辞)

“鼎有食,我仇有疾,不我能即,吉。”(《鼎·九二》爻辞)

“悔亡,田获三品。”(《巽·六四》爻辞)

“涣其群,元吉。”(《涣·六四》爻辞)

这里的“丑”、“仇”、“品”和“群”就是讲生物结构的。“丑”就是类的意思,《周易集解》引虞翻曰:“丑,类也。”韦注《国语·周语》亦训丑为类。“仇”就是匹的意思,《释文》中说:“仇,匹也。”《尔雅释诂》亦训仇为匹。“品”就是众的意思,《说文》中讲:“品,众庶也。从三口。”段注解释为:“人三为众,故从三口。”“群”就是辈的意思,《说文》中讲:“群,辈也,从羊君声。”“群”还可训为众。总之,“丑”、“仇”、“品”和“群”四者的意思大体相近,都是指生物不是孤立生存的,必须按照一定的结构组织起来,其范围大体上相当于现代生态学所讲的种群的概念。

第二,关于生物与环境有机关联的问题。离开一定的环境,生

物就不可能生存,环境不仅为生物提供了活动的场所和空间,而且为它们提供了生存所需的物质、能量和信息,生物和环境正是通过物质变换构成了一个整体。《周易》已经充分意识到了环境对于生物的重要性,认为适宜的环境是生物生存的必要条件:

“虞吉,有它不燕。”(《中孚·初九》爻辞)

“女归,吉,利贞。”(《渐》卦辞)

这里的“虞”是安的意思,《尔雅释诂》云:“虞,安也。”“它”是变故的意思。“燕”亦是安的意思。整句爻辞是说,安居为吉,有变故则不安。安居之所以为吉,就在于中孚的卦象是两条阴爻居中,四条阳爻在外,象征生物在适宜的环境中可以适得其所,说明了环境对于生物的重要性。同样,“归”之所以为吉,就在于归是回家的意思,而家是人们的安身立命之处,亦是强调环境对于生物的重要性。而下句爻辞则进一步描绘了一幅生物与环境相交融的生动的生态画面:

“鸣鹤在阴,其子和之。我有好爵,与尔靡之。”(《中孚·九二》爻辞)

这里的“阴”即是树阴的“阴”,《说文》:“阴,暗也。水之南,山之北也。”这句爻辞是说,白鹤在树阴下悠闲地鸣叫着,小鹤们此起彼伏地应和着,呈现出一派祥和的景象。之所以如此,就在于树阴是白鹤的适宜环境,鸣鹤在树阴下是适得其所。不仅如此,《周易》还看到了不适宜的环境给生物造成的危害:

“翰音登于天,贞凶。”(《中孚·上九》爻辞)

“鸟焚其巢,旅人先笑而后号咷,丧牛于易,凶。”(《旅·上九》爻辞)

这里,“翰音”即鸡,它本是生活在地上的家禽,登天无疑是将它置于险恶的环境,因此为凶。同理,鸟以巢为居,那么,“鸟焚其巢”就是要剥夺它的生存环境,当然为凶。这样,《周易》就看到了生物与环境的两个方面,没有将问题凝固化。同时,它还辩证地看待生物

与环境不适宜的方面,困卦就将这个问题讲活了:

“臀困于株木,入于幽谷,三岁不覿。”(《困·初六》爻辞)

“困于石,据于蒺藜,入于其宫,不见其妻,凶。”(《困·六三》爻辞)

“困于葛藟,于臬危飏,曰动悔有悔,征吉。”(《困·上六》爻辞)

这里,“困”是困穷的意思,《广雅释詁》:“困,穷也。”困卦的主旨是探索主体陷入困境的原因、条件和结果,以明吉凶休咎;同时,它也象征着生物处于险恶的环境中,从卦象可以明显地看出这一点,困卦的卦象是坎下兑上,水在泽下,泽中无水。泽中应有水而现在却无水,正是困穷之象,说明生物处在险恶的环境之中。由于生物处在险恶的环境之中(“困于株木,入于幽谷。困于石,据于蒺藜。困于葛藟”,葛藟意为葛蔓),引起了内心的恐惧(“臬危飏”),悔过之中逃离了险恶的处境,最终无事,因此为吉。因此,《周易》十分强调生物选择生活环境的主动性,渐卦就是讲这个问题的:

渐:女归吉。利贞。

初六:鸿渐于干,小子厉,有言,无咎。

六二:鸿渐于磐,饮食衎衎,吉。

九三:鸿渐于陆,夫征不复,妇孕不育,凶,利御寇。

六四:鸿渐于木,或得其桷,无咎。

九五:鸿渐于陵,妇三岁不孕,终莫之胜,吉。

上九:鸿渐于陂,其羽可用为仪,吉。

渐卦是艮卦之后的一卦。这里,“渐”是进的意思,“鸿”即是雁,是一种水鸟。渐卦通过鸿与“干”(岸)、“磐”(磐石)、“陆”(高原)、“木”(树木)、“陵”(高岗)和“陂”(水池)六种生活环境关系来说明“渐”的含义。鸿到达的第一个生活环境是岸,虽然困在岸上,但离水已经不远了,这种生活环境还是有利于生存的,因此于事无妨。鸿到达的第二个生活环境是磐,磐石是水边的大石,鸿雁到达这里,说明离水更近了,更有利于生存,而且饮食也有了保证,因此为

吉。鸿雁到达的第三个生活环境是高原,这是不利于生存的,因此为凶。第四,鸿雁落到了树上,总算可以在树枝上喘口气了,情况有所好转,因此于事无妨。鸿雁到达的第五个生活环境是高岗,这是它到达的最高的地方,虽然还不利于生存,但可以避免弓箭的伤害,因而为吉。经过一番周折后,鸿雁终于到达了水池边,可以在适合自己生存的环境中自由地梳理自己的羽毛,因此为吉。《易传》对渐卦作了这样的解释:“渐之进也”,“进得位,往有功也,进以正,可以正邦也。其位,刚得中也。”这就说明,生物是离不开生活环境的(“位”),但生活环境必须有利于生物的生存(“其位,刚得中也”),而这种有利的条件必须通过争取才能得到,因此,主体的行为必须要主动(“进”),这种行为也须按照一定的规则进行(“进以正”),这样才能取得预期的效果(“可以正邦也”)。可见,《周易》对生物与生活环境关系的认识是全面具体的。

第三,合理利用自然资源的问题。尽管大地(自然界)为生物和人类提供了衣食之需,但生物尤其是人类必须懂得合理利用自然资源,恰当处理好各种利益关系。井卦解释讲述了一个问题:

井:改邑不改井,无丧无得,往来井井。汔至亦未橘井,羸其瓶,凶。

初六:井泥不食,旧井无禽。

九二:井谷射鲋。瓮敝漏。

九三:井渫不食,为我心恻。可用汲,王明并受其福。

六四:井甃,无咎。

九五:井冽寒泉食。

上六:井收勿幕,有孚,元吉。

井的发明说明人类已从游牧生活过渡到了农耕生活,是人类文明的一大进步,说明人类已经能够有效地利用自然资源了。《易经》六十四卦很少取具体的实物为象,只有井卦和鼎卦除外。井卦取井为象,说明它对利用和保护水资源很重视。在利用自然资源的

意义上,井卦强调了以下几点:一是强调水资源对于人类和生物生存的重要性。在它看来,井能为人和生物提供水资源,是保证生命存在的重要条件,甘洁的寒泉流出来的水清凉甜美,可以为人和生物饮用(“井冽寒泉食”)。二是突出了保护水井的重要性。《周易》看到,如果不能按时整修水井,淘尽井泥,水井就会废弃,再也没有生物和人来光顾(“井泥不食,旧井无禽”);只有按时整修水井(“井甃”,甃是砌累、修治的意思),淘尽井泥,才可以保证人类的生存(“无咎”)。三是强调水资源应为大家共享。在《周易》看来,井是公用设施,来来往往的一切人都可以利用(“往来井井”),决不能为一人一己独霸,因此,在打上水后,不能将井封得过死(“井收勿幕”),好让大家按照所需来随意取水。有水而不能为大家共享,毕竟是一件令人伤心的事情(“井渫不食,为我心恻”)。只有大家共享水资源,才可和睦相处,共同发展,事事才能顺利(“有孚,元吉”)。而这不正是现代可持续发展思想的主旨吗?这再一次显示了中国古代科技思想的现代价值。

总之,《周易》已经形成了一些初步的对地的科学认识——地道,并由此形成了自己的地道观,反映和概括了我国上古时代在地理学、地质学和生态学等方面的科学认识成果。是我国古代科学的重要宝藏。

三、易学的人道观

在宇宙万物当中,能与天地并列的恐怕只有人类了,因此,《周易》将人视为宇宙中与天地并列的第三个因子,提出了“三才”的概念。《周易》中形成了一般意义上的“天”、“地”概念,但没有形成一般意义上的“人”的概念。《易经》中人的概念主要体现在六十四卦的卦画结构、六十四卦的排列次序和六十四卦的卦爻辞所讲的天

人关系以及地人关系中。正像对天道的科学认识形成了天道观、对地道的科学认识形成了地道观一样,《周易》对作为人事活动法则的人道的科学认识形成了自己的人道观。这里的人道观既不是现代哲学所讨论的“人学”,更不是某些人所讲的“人体科学”,而是在《周易》中记载的我国古代对与人密切相关的一些重要活动的科学认识成果。

1. 关于人体生理结构和身体保健的知识。“近取诸身”是《周易》观物取象的一个基本方面,对人体生理结构和生命运动规律的科学认识,构成了《周易》人道观的一项基本内容。

第一,《周易》区分了人体的不同部位及其功能,而咸卦就是专门探讨人体生理结构的:

咸:亨,利贞,取女,吉。

初六:咸其拇。

六二:咸其腓,凶,居吉。

九三:咸其股,执其随,往吝。

九四:贞吉,悔亡。憧憧往来,朋从尔思。

九五:咸其脢,无悔。

上六:咸其辅颊舌。

这里,“拇”、“腓”、“股”、“脢”、“辅颊”和“舌”都指的是人体的部位,“拇”即是拇,指足大指,《说文》云:“拇,将指也。从手,母声。”拇之初义当作手大指,足之大指亦称为拇指,因而,《周易集解》引虞翻曰:“母,足大指也。”“腓”为小腿,腓本亦作肥,足肚肉肥,因此称小腿为腓,如朱熹说:“腓,足肚也。”“股”是指大腿,《说文》云:“股,髀也。”“脢”是指背肉,《说文》曰:“脢,背肉也。”“辅颊”为同义叠用的两字,指腮帮子,辅即辅,《说文》云:“辅,颊也。颊,面旁也。”“舌”即舌头。咸卦自初六至上六,六条爻辞的排列很有次序,严格按照由下而上的原则,它以人体为象,说明爻辞排列原则和事物由下而上的上升进程。在卦辞和爻辞中,用以指导人们行动和判断的根

据,是人们无数次行为经验的概括和总结;卦辞和爻辞做出的吉和凶的判断,是符合事物发展一般规律的,是以对人体生理结构的科学认识为依据的。自汉代以来,惯用感来解咸,因而,咸卦又被解释为男女之间两情相悦的过程,反映了男女之间在春心萌动的情况下,由从在足下接触发展到小腿相接再到两股相交,最后拥抱在一起,相互抚摸对方的背部,耳鬓厮磨,忘我地热吻对方。总之,咸卦是一个反映和概括人体生理结构的产物。

第二,《周易》强调通过人为的努力来强健身体的重要性,探讨了气功这种特殊的保健、锻炼手段的一些具体的方法,讲述了在运气过程中应该注意的一些问题。《周易》的探讨具有保健医学的意义,同时对我国古代的气功文化具有重要的影响,而艮卦专门讲述气功问题:

艮:艮其背,不获其身;行其庭,不见其人。无咎。

初六:艮其趾,无咎,利永贞。

六二:艮其腓,不拯其随,其心不快。

九三:艮其限,列其夤,厉薰心。

六四:艮其身,无咎。

六五:艮其辅,言有序,悔亡。

上九:敦艮,吉。

这里的“背”、“趾”、“腓”、“身”和“辅”的含义同于咸卦;“限”是指身体的中部,即腰;“夤”是指背脊肉。为什么说艮卦是讲气功问题的呢?原来,艮即是止的意思,《彖》、《说卦》、《序卦》和《杂卦》皆云:“艮,止也。”而止即是静的意思。艮卦要求人们要将身体看做是一个整体,从整体的观念出发,气在身体的各个部位作由下而上的运行。一说艮为顾,即使如此,艮卦仍然是讲要照顾到身体的各个部位,要对人体作整体观。艮卦的主旨是讲运气于身体的各个部位,强调要在符合保护身体的原则下,对身体作整体观,而不能与之相背。接着,爻辞从初六到上九,由下而上,由足到脸部,说明运气保

护身体的重要性以及运气的方法,特别是要注意身体各个部位的联系(“艮其背,不获其身;行其庭,不见其人。无咎”),而不要顾此失彼;假如只将气运至腰部,而又内心迷乱的话,那么,就会危及到身体,使背部受伤(“艮其限,列其夤,厉薰心”);在运气的过程中,精神必须专一集中,否则的话,就会前功尽弃(“艮其辅,言有序,悔亡”)。可见,《周易》并不是一味强调健和进,同时也很注意顺和止,看到了在生命的运动过程中,健和顺、进和止相统一对于生命的重要性。《周易》依据观物取象的原则,通过近取诸身的方法,从保护照顾身体的观念出发,按照事物成长遵循由下而上的法则,由足到头观察了人的整个身体。《周易》还强调在静止的同时,要使气从足运到头,使运动和静止、部分和整体有机地统一起来。

第三,《周易》还探讨了一些医学上的问题。中国古代的有机自然观对我国的科学技术具有重大的影响,《周易》同样强调人体自身的免疫能力在身体康复中的重大作用:

“无妄之疾,勿药有喜。”(《无妄·九五》爻辞)

这就是说,得了一些小病(“无妄之疾”),不要着急、盲目地用药(“勿药”),这样,通过人体自身的能力,就可以战胜疾病;盲目用药很可能会使病情加重。同时,《周易》并不否认得病后及时治疗的重要性:

“损其疾,使遄有喜,无咎。”(《损·六四》爻辞)

在它看来,人患病后要及时治疗,这样就可以使病人迅速痊愈;人得病后能够得到及时的治疗并迅速康复,这当然是一件喜事。正因为《周易》的人体观具有生理学和保健学的意义,而它提出的阴阳学说又对《黄帝内经》具有重大的影响,因此,自古就有易医相统(同)说。这是《周易》科技价值的一个重要体现。

2. 关于狩猎和畜牧业的技术问题。游牧文明是农业文明之前的一种重要的文明形式,在长期的狩猎和进行畜牧业生产的过程中,我们祖先初步掌握了一些野兽和家畜的生长和发育的规律,

并将其运用到了实际当中,《周易》就概括和总结了这方面的一些技术性的问题,它向人们展示了古代的渔猎、田猎和游牧的生活图景。

第一,《周易》描述了古代的渔猎生活。“噬嗑”一卦就是专门讲述渔猎生活的:

噬嗑:亨。利用狱。

初九:履校灭趾,无咎。

六二:噬肤灭鼻,无咎。

六三:噬腊肉遇毒,小吝,无咎。

九四:噬乾肺,得金矢,利艰贞,吉。

六五:噬乾肉,得黄金,贞厉,无咎。

上九:何校灭耳,凶。

这里,“噬”是口中咬物的意思,《说文》:“噬,啖也,喙也。从口箠声。”“嗑”是合的意思,《序卦》:“嗑,合也。”二者合为“噬嗑”,指口中含物,闭口咀嚼,《彖》解释说“颐中有物曰噬嗑”。“乾肺”是指带骨的腊肉。总起来看,噬嗑卦反映了古代的渔猎生活。从卦辞和爻辞的内容来看,当时的渔猎生产比较发达,人们渔猎得到的肉比较充足,除了平时的食用外,人们还将猎获物制成腊肉、干肉等,以备他用,“噬腊肉”、“噬乾肺”和“噬乾肉”就反映了这种情况。渔猎的主要工具是弓箭,箭头是用青铜制成的,“金矢”和“黄金”就是指这种青铜制成的箭头,反映了当时物质生产的技术水平。在这一卦中,还涉及到了一些食品卫生知识,这就是遇到带毒的食物时要小心,不要误食毒物。原来,腊肉往往是指小兽整体全干,其特点是坚硬难咬、味厚积久,因此,常常有毒。

第二,《周易》描述了古代的狩猎生活。恒卦就是专门讲述这个问题的:

恒:亨。无咎,利贞,利有攸往。

初六:浚恒,贞凶,无攸利。

九二：悔亡。

九三：不恒其德，或承之羞，贞吝。

九四：田无禽。

六五：恒其德，贞；妇人吉，夫子凶。

上六：振恒，凶。

这里，“浚”是挖掘水沟的意思，《说文》：“浚，抒也。濬，深通川也。”“田”是指田猎。“振”是震的意思，即雷电，“振恒”是指雷雨不止。这一卦反映了掘沟壑进行田猎的一些情况。当时的田猎生产还是比较艰难，先民们通过挖掘陷阱并注水的方法来猎获野兽（“浚恒”），但不是总能成功（“田无禽”），遇到雷雨不止的天气时，更是一无所获（“振恒，凶”）。

第三，《周易》描述了早期游牧生活的情况。正是由于人们意识到了渔猎生活的艰辛，在困境中开始过渡到了游牧文明，开始有意识地畜养动物。小畜一卦就是专门讲述这个问题的：

小畜：亨。密云不雨，自我西郊。

初九：复自道，何其咎。吉。

九二：牵复。吉。

九三：舆说辐，夫妻反目。

六四：有孚血去、惕出，无咎。

九五：有孚挛如，富以其邻。

上九：既雨既处，尚德载。妇贞厉。月几望，君子征，凶。

这里，“小畜”即是小牲，因此，此卦是讲游牧生活的，主要涉及到以下几个问题：一是说外出放牧要注意天气的变化，云往东一般不会下雨，可以外出（“密云不雨，自我西郊”）；大雨过后可以乘车回来（“既雨既处，尚德载”）。二是在放牧中要注意辨别方向，从旧道走一般不会有什问题（“复自道。牵复”）。三是在放牧中应该注意意外事件的发生，既要注意运输工具出现脱辐（“舆说辐”），又要注意其他部族的干扰和入侵（“有孚血去、惕出。有孚挛如”）。

第四,《周易》记述了早期畜牧兽医方面的一些技术。一是谈到了用种马进行动物蕃衍的技术:

“康侯用锡马蕃庶,昼日三接。”(《晋》卦辞)

这里,“康侯”是一个人名;“锡”即是赐,“锡马”就是贵族王公赏赐给的宝马良驹;“蕃庶”即是蕃衍;“接”就是交接。这句爻辞是说,康侯这个人得到了王公贵族赏赐的一匹宝马良驹,就用它作为种马,使它一日多次与别人的牝马交配。这反映出当时的人们已懂得了选配良种的问题,这是畜牧兽医技术的一大进步。二是谈到了给家畜去势的技术。在长期的畜牧业生产当中,人们发现给家畜去势既可以使其性情温顺,也可以使之变肥。《周易》在三个地方讲到了这个问题:

“遯尾,厉。”(《豚·初六》爻辞)

“豮豕之牙,吉。”(《大畜·六五》爻辞)

“用拯马,壮吉。”(《明夷·六二》爻辞,《涣·初六》爻辞)

这里,“遯尾”是指断猪尾的一种畜牧兽医技术。“遯”同豚,《说文》云:“豚小豕也。”人们在实践中发现,割断小猪的尾巴,猪往往容易长肥,因此,就将之发展为一种畜牧兽医技术。小豕稍大,就要去势。“豮”就是给小猪去势,《释文》引“刘(表)云:‘豕去势曰豮’”。去势的猪比阉之前的性情驯顺,也容易养成肥猪。尽管还有锋利的牙齿,但不会伤人害物,因此为吉。不仅猪去势后容易养肥、驯顺,牛羊犬马亦是如此。所谓的“拯马”也就是去势之马。由此,经过这样概括的来源于畜牧生活实际的去势技术,不仅促进了我国古代畜牧业生产的发展,而且为世界上的畜牧兽医技术的发展做出了重要的贡献。

第五,《周易》论述了一些基本的保护动物资源的原则。由于我们的祖先在长期的与自然交往的过程中意识到了自然万物对人的珍贵性,因此,他们很注意保护自然资源,在世界上较早地形成了保护自然资源的意识。《周易》就记载了我们祖先保护动物资源

的一些重要实践,论述了保护动物资源的原则,强调狩猎要“网开一面”。《比·六五》爻辞就讲了一个类似于“里革断罟”的问题:

显比,王用三驱,失前禽,邑人不诫,吉。

这句爻辞说的是:古代田猎是划定一定范围的,三面刈草以为长围,一面置旗(曲柄旗)以为门;猎者行猎时从门长驱而入,禽兽受到惊吓后四处逃散;背着猎者往里跑的,由于三面已围,因此是跑不掉的,都成为了追杀的对象;面向猎者从门跑掉的,就任其自然,不予追杀。这其实就是一种持续利用动物资源的思想,具有重要的自然保护意义,反映出中华民族生态意识的觉醒和成熟。而《大壮·九三》爻辞所讲的“小人用壮,君子用罔”也是这个意思。所谓的“小人用壮”是指主动出击的猎杀行为,欲置动物于死地而后快;所谓的“君子用罔”是指布置捕猎机关让动物自投罗网的行为,对动物不采取斩尽杀绝的方法。而孔子力倡的“钓而不纲,弋不射宿”^①的德行正是这种原则的光大。尤其值得注意的是,我国在《周易》的成书年代就意识到了环境管理的重要性,专门设置了“虞”,将引导人们合理利用和保护自然资源作为“虞”的重要职责。《周易》就谈到了在虞师的引导下进行田猎的问题,《屯·六三》爻辞说:

即鹿无虞,惟入林中。君子几不如舍,往吝。

即,田猎必须要有虞师设趋逆之车将禽兽赶到田野里,这样才能有所收获;假如逐鹿而无虞人的导引,那么,不仅不会有收获,而且猎者自身也会困入林中。遇到这种情况的话,求之不如舍之。后来,荀子在论王官之序时,对“虞”的职责做出了如下的揭示:“修火宪,养山林薮泽草木鱼鳖百索(蔬),以时禁发,使国家足用而财物不屈,虞师之事也。”^②

① 《论语·述而》。

② 《荀子·王制》。

3. 关于农业生产技术的问题。《周易》对农业生产亦很重视，看到了雨水对农业生产的制约性。而颐卦就是专门讲述农业生产问题的：

颐：贞吉。观颐，自求口实。

初九：舍尔灵龟，观我朵颐，凶。

六二：颠颐，拂经于丘；颐征，凶。

六三：拂颐，贞凶。十年勿用，无攸利。

六四：颠颐，吉。虎视眈眈，其欲逐逐，无咎。

六五：拂经，居贞吉，不可涉大川。

上九：由颐，厉，吉。利涉大川。

这里，“颐”的本义是指下颏，上下颏相动是口中有物之象，口中之物用以养人，因此，颐引申为养，《序卦》：“颐者，养也。”而能养人者莫过于农业，所以，颐卦是讲述农业问题的。在这个问题上，《周易》的总的指导思想是提倡“自求口实”，即依靠自身的力量来解决自己的吃饭问题，反对不劳而获的“舍尔灵龟，观我朵颐”的懒汉行为，更反对“颐征”这样的强盗行为；解决颐养问题的关键是发展生产，要开垦阡陌来增加产量（“拂经于丘”），由此来看，垦田的出现说明当时的农耕生产已经发展到了一定的水平。

4. 关于器物制造的技术问题（发明）。与“观物取象”一样，“尚象制器”亦是《周易》的一个基本的方法论原则。在这个过程中，《周易》记述和概括了我国上古时代的一些器物制造技术和发明。主要涉及到的有：

第一，生活用具。下述两句爻辞就是讲这个问题的：

“有孚盈缶，终来有它，吉。”（《比·初六》爻辞）

“樽酒，簋贰，用缶，纳约自牖，终无咎。”（《坎·六四》）

这里，“缶”是一种用来盛酒浆的瓦器，《说文》：“缶，瓦器，所以盛酒浆。”“樽”亦是一种酒器，《释文》：“尊，酒器也。尊，本作樽。”“簋”是一种盛黍稷的方形竹器，《说文》：“簋，黍稷方器也。从竹皿皂。”

而鼎卦则是专门讲“鼎”这一特殊器物的：

鼎：元吉，亨。

初六：鼎颠趾，利出否？得妾以其子，无咎。

九二：鼎有实，我仇有疾，不我能即，吉。

九三：鼎耳革，其行塞，雉膏不食；方雨亏悔，终吉。

九四：鼎折足，覆公餗，起形渥，凶。

六五：鼎黄耳，金铉，利贞。

上九：鼎玉铉，大吉，无不利。

鼎是古代贵族用以祭祀和烹饪的器具，不同等级的贵族使用的鼎的大小和数目均不等，后来成为古代社会政治权力的象征。《周易》对鼎的结构和质地进行了描述，一般来讲，鼎是由鼎足（“鼎颠趾”，“鼎折足”）、鼎耳、鼎杠（“铉”）等几个部分组成的，中空可以盛物（“鼎有实”）；从质地来看，鼎铉有用玉制成的（“玉铉”），也有用青铜制造成的（“金铉”），代表贵族的身份。《周易》很少以具体的实物为象，只有井卦和鼎卦除外。它之所以重视鼎卦，就在于鼎在古代社会几乎成为贵族福祸和社会状况的“衡量器”，又成为权力转移和社会变迁的“指示器”。

第二，交通运输工具。在与自然界的长期斗争过程中，我们的祖先善于利用自然本身的力量来战胜自然，进行了一系列的发明创造，尤其是在交通运输工具方面多有发明创造。起初，人们只是简单地利用现成自然物，并稍加改造，《泰·九二》爻辞所说的“包荒用冯河”就是这种情况的反映。所谓“包”也就是“匏”，即俗称的瓢葫芦，《说文》：“匏，瓠也。”“荒”是中空的意思，《毛传》：“荒，虚也。”这句爻辞是说，把匏瓜中间弄空了，可以系在腰上用来渡河。另外，《周易》还在多处记载了陆上的交通运输工具，这就是车舆。言车者如《大有·九二》爻辞所讲的“大车以载，有攸往，无咎”，《贲·初九》爻辞所说的“贲其趾，舍车而徒”等。言舆者有下述几例：“舆说辐，夫妻反目”（《小畜·九三》爻辞），“硕果不食，君子得舆，小人剥庐”

(《剥·上九》爻辞)，“良马逐，利艰贞，曰闲舆卫，利有攸往”(《大畜·九三》爻辞)等。舆也就是车，《说文》：“舆，车舆也。”

第三，建筑技术的问题。择穴而居是人类早期的生活方式，随着自己改造自然和征服自然能力的增强，人类开始了筑屋生活的时代。《周易》就记述了一些与建筑有关的问题，《屯·初九》爻辞强调了打好建筑基础的重要性：

磐恒，利居贞，利建侯。

所谓的“磐”也就是指大石，“恒”指支撑房屋的柱子，“磐恒”是指以大石为柱。以大石作为柱子，房屋自然坚固，因此“利居贞”。《同人·九四》爻辞则涉及到了城市的建筑问题，提到了城墙：

乘其墉，弗克攻，吉。

所谓的“墉”是指城墙，《说文》：“墉，城垣也。从土庸声。”城市建筑有城墙，说明城市建筑已经达到了一定的水平。

总之，《周易》已经形成了对人及其活动的规律——人道的科学认识，并由此发展起了自己的人道观。《周易》的人道观具有重要的生理学和医学、畜牧和兽医学、农学以及技术价值，更是经世致用的科技观念的集中体现。

当然，《周易》包含的科技内容远不止这些，我们也未考察它对于我国古代医学(尤其是《黄帝内经》)、数学(如《周髀算经》等)和农学(如《吕氏春秋》等)的重大影响。即使如此，通过上述的简略考察，我们仍然可以看出，《周易》具有自己的科技方面的内容，它概括和总结了我国上古时代人们的科技活动的成果，从而成为中华民族科技文化宝藏中的珍贵财富，同时对世界科学技术的发展做出了重要的贡献。当然，《周易》亦具有自己时代的历史局限性，与西方的科学技术比起来，关键是数量化和可操作化水平不够，正如爱因斯坦指出的那样：“西方科学的发展是以两个伟大的成就为基础，那就是：希腊哲学家发明形式逻辑体系(在欧几里得几何学中)，以及(在文艺复兴时期)发现通过系统的实验可能找出因果关

系。在我看来,中国的贤哲没有走上这两步,那是用不着惊奇的。
要是这些发现果然都做出了,那倒是令人惊奇的事。”^①

^① 《爱因斯坦文集》第一卷,商务印书馆 1976 年版,第 574 页。

第十二章 易学与中医

《周易》与中医的关系是近年来人们所普遍关注的学术热点。而“医易同源”就是其中一个很重要、争论也十分热烈的问题。

一、易与医源考辨

“医易同源”说到底产生于什么时代,这首先要做一番考察。有学者认为在《黄帝内经》、《难经》、《伤寒论》、《金匱要略》等医学的早期经典中,就已经在讲医和易的同源了,但经核实并未发现其中的相关文字。晋代大医学家皇甫谧学识渊博,除撰《甲乙经》十二卷外,又撰《帝王世纪》、《元晏春秋》等书,从不在论医时加以谈易。魏晋南北朝时,葛洪的《肘后备急要方》、陶弘景的《神农本草经集注》、徐之才的《雷公药对》,以及后来隋代巢元方的《诸病源候论》,非但不提《周易》,甚至连《黄帝内经》也很少涉及,而是就病论病,就药说药。直到初唐,孙思邈出,方出现了在医学中谈易的情况。其所著《千金要方·诸论》说:

凡欲为大医,心须谙《素问》、《甲乙》、《黄帝针经》、《明堂流注》、十二经脉、五脏六腑、表里孔穴、本草药对,张仲景、王叔和、阮河南、范东阳、张苗、靳邵等诸部经方;又须妙解阴阳

禄命、诸家相法；及灼龟五兆、周易六壬，并须精熟，如此乃得为大医。

就是说要想成为著名的医生，除了要熟谙《内经》等医著外，还须懂得江湖术数之学，这里仅把《周易》与筮占之“六壬”并在一处，并没有特意抬高其地位的意思。但孙氏的这段话却被后人演绎为“不知易，不足以言大医”，似乎“医易同源”说从这里开始发生。然而事实证明这是不确切的。

有宋一代易学成为显学，理学家无不热衷于《周易》，他们在探讨“太极”、“阴阳”以及其他重要哲学范畴时，纷纷借《周易》以立言，由此方掀起了一个医易学研究的热潮。据《宋史·艺文志》载，仅北宋解易的著作就有六十余家。其中著名的有：欧阳修、李觏、胡瑗、周敦颐、邵雍、张载、王安石、司马光、程颢、程颐、苏轼等。这一时期易学研究的基本特征是，深入发掘《易经》中所蕴涵的微言大义，从总体上把握《周易》的精神实质，并将《周易》的原理哲理化与应用化。特别是宋以后儒者大都知医，随着对《周易》与《黄帝内经》等医典的深入探讨，“医易同源”说方成为医儒之共识。人们逐渐发现《易经》中《剥》、《豫》、《萃》、《艮》、《咸》诸卦中，有医道医术方面的记载；而《黄帝内经》则吸取了《易传》中《彖》、《象》、《文言》等的气阴阳论的思想。最重要的是理学家对于《周易》的高度重视使医界受到巨大的启迪，于是宋明时期知名医家无不谈《易》。刘完素在《素问玄机原病式序》中写道：“自古如祖圣伏羲画卦，非圣人孰能明其意二万余言？至周文王方始立象演卦，而周公述爻，后五百余年，孔子以作《十翼》，而《易》书方完然。后《易》为推究，所习者众，而注说者多。……易教体乎五行八卦，儒教存乎三纲五常，医教要乎五运六气，其门三，其道一，故相须以用而无相失，盖本教一而已矣。”明确提出易、儒、医三位一体的观点。张从正以《易》之卦象比喻人之器官：“《观》卦者(䷓)，视之理也。视者目之用也。目之上纲则眨，下纲则不眨，故《观》卦上巽而下坤。《颐》卦

◎ 和境——易学与中国文化

232

者(䷥),养之理也。养者口之用也,口之下颌则嚼,上颌则不嚼,故《颐》卦上艮而下震。”^①以《观》卦为视之“理”,以《颐》卦为养之“理”,明显带有理学时代的特色。李杲则以易象喻药理:“荷叶之物中央空,象《震》卦之体。震者,动也,人感之生。”^②为言说荷叶性动、易发散的性质,特援易理以作例证。朱震亨(号丹溪)治病“参之以太极之理,《易》、《礼记》、《通书》、《正蒙》诸书之义,贯穿《内经》之言,以寻其指归”^③。这段话更为明确,将朱氏熔《周易》、《礼记》、周敦颐《通书》、张载《正蒙》与《内经》为一炉,方能参之以太极之理,作为论医诊病的理论指导表述得十分清楚。相互争鸣的刘、张、朱、李等“金元四大家”在学术上无不倡言医易互通论。至明代医易互通说又有了很大的发展。孙一奎说:“《易》理明,则可以范围天地,曲成民物,调燮札瘥疵疠而登太和。故深于《易》者,必善于医;精于医者,必由通于《易》。术业有专攻,而理无二致也。斯理也,难言也。非独秉之智不能悟,亦非独秉之智不能言也。……故曰:不知《易》者,不足以言太医。惟会理之精,故立论之确,即通之万世而无弊也。”^④张介宾则进一步将医易学发挥到极致。他说:

《易》之为书,一言一字,皆藏医学之指南;一象一爻,咸寓尊生之心。^⑤

又说:

天之变化,观《易》可见。人之情况,于象可验。病之阴阳,有法可按。^⑥

即认为易学乃是医学的指南,天地万物的法则和人类的生理法则

① 张从正:《儒门事亲》卷二。

② 李杲:《兰室秘藏》卷上。

③ 戴良:《丹溪翁传》。

④ 孙一奎:《医旨绪余·不知易不足以言太医论》。

⑤⑥ 张介宾:《类经图翼·医易义》。

以及治疗疾病的法则,都无非是阴阳变易之理,而此基本法则,即存在于《周易》一书中。因此,他又说:

虽阴阳已备于《内经》,而变化莫大乎《周易》。故曰:天人一理者,一此阴阳也;医易同源者,同此变化也。岂非医易相通,理无二致?可以医不知《易》乎?①

从而得出了“医易相通”、“医易同源”的结论。由此可以说,“医易同源”说正式出现的确是较晚的,是由张介宾等人提出的。然而,如果从思想背景方面去考察,可以看到这正是理学家的“易学热”对医学家的感染,也是理学作为具有重大影响的哲学思潮对传统医学领域的大规模渗透,从而赋予了古老的《周易》与《内经》种种新的内容,使人们从此在理学的基础之上对医学与易学的相互关系去做更深入的了解和认识。因此,我们在探讨《周易》与中医之间的关系时,也多着眼于宋明时期。

但是,并不是说除了“医易同源”说之外,医与易就没有关系了。据一些研究表明,《易经》中《豫卦》之辞,表现出以医术除病要认清病由,并及时加以治疗的认识;《无妄》之辞指出如妊娠呕吐等属于生理现象,不必用药便可好转;《艮卦》之辞描述的是调气养生的过程;《咸卦》之辞则讲解的是以针石之术疗治肌肤之疾、除疽肿之痛的情形。如果以上研究能够得到确认的话,人们也许会说这岂不是易源于医吗?其实,假使从原始的经验医学算起的话,它的确是比《易经》的出现要早得多,这显然是不争的事实。《易经》中征引一些早期医学资料也是很平常的事,当然也不能据此就认为易源于医。又据另外的研究说,在宋以前的文献中也曾出现过一例以卦象比喻病理的文字记载,见于《左传·昭公元年》。医和为晋平公诊病,谓其疾为“蛊”。或问:“何谓蛊?”对曰:“淫溺惑乱之所生也。于文,皿虫为蛊;谷之飞亦为蛊;在《周易》,女惑男、风落山

① 张介宾:《类经图翼·医易义》。

谓之蛊。”以此说明晋平公之疾是因为“近女室”，好像蛊卦之象（下风三，上山三），风在山之下，比喻身体下部被淘空之意。尽管这是先秦典籍中很少的例证，但也可说明《周易》在社会生活中已经产生了一定的影响。

前面已经提到《周易》（包括《易传》）的气阴阳论思想与《内经》等医典中的观念具有关联性，当然这是通过内证的方法得出的认识，亦即《周易》与中医理论具有思维模式方面的一致性和相关度，由于《周易》成书早于《内经》等医典，所以可以运用历史与逻辑相统一的方法来得出两者相互关联的结论，但是明显的外部证据目前尚未发现。

通过对《周易》与《内经》的比较研究，可以看到医易在思维模式上具有的共同或相通之处，集中表现在整体观、平衡观和运动观等三个方面。

（一）整体观。《周易》强调天、地、人三位一体，就是说将整个自然界、人类社会和思维着的每一个人都视为有机的统一体。《周易》六十四卦，独立来看各为一个个整体，每卦六爻之间存在着相互制约的关系，任意变动其中一爻，阴爻变阳爻，或阳爻变阴爻，都会造成内部诸关系的改变。另外，《周易》六十四卦又可以视为一个整体，任意变动其中的一卦，又会引起一系列相关性变化，牵一发而动全身，这就是《周易》象数义理中的整体观念。如果按系统论的表述方式，《周易》为一储存着各种信息的开放系统，其中六十四卦是一个大信息系统，每一个卦是一个小信息系统，是六十四卦大系统的组成部分。整体观一般认为是系统论的核心。中医学的整体观明显来自于《周易》的思想，《内经》的朴素系统论与《周易》的系统模式一脉相承。中医将人体作为小宇宙，自然界作为大宇宙，这大小宇宙为一有机整体。根据脏象，结合时令、地域、人体素质以及病史进行阴阳、表里、寒热、虚实“八纲”分析，得出病证结论，进而针对时令不同，老少之别，脏腑虚实，采取因人而异的治疗

方案,决不会出现一药而治百病的状况。在《内经》中,五行理论,脏象理论,十二经络的联系,以及方剂学中君臣佐使的组成原则等,皆用系统的结构和观点把握人体的生理病理规律。可以说,《周易》与《内经》的整体思维方式,包含着突出的朴素系统论思想,这是弥足珍贵的。注重整体,并不妨碍开放。易与医都是将整体看做一个开放的体系,而不是封闭的体系。整体与开放,是对立统一的关系,从开放中求得整体机制的平衡与发展,是整体思维的精髓。

(二)平衡观。《周易》强调中和、对称和均衡。在其看来,阴阳、刚柔、仁义,相反相成,对称互补,构成和谐平衡的宇宙万物和社会人际关系。比如八卦的排列方式,先天八卦,是离东、坎西、乾南、坤北、震东北、兑东南、巽西南、艮西北。后天八卦,是震东、兑西、离南、坎北、巽东南、艮东北、坤西南、乾东北。所取方位虽有不同,而其东西、南北二卦之间的对称平衡和谐原则却是一致的。六十四卦之间的对称平衡和谐关系也很明显。比如:否(䷋)与泰(䷊)、剥(䷖)与复(䷗)。损(䷨)与益(䷩)、鼎(䷱)与革(䷰)等等,从卦象上看是阴阳对称的,是和谐平衡的。从卦名含义来看,又是对立统一的,两者相反相成,构成矛盾双方并形成固定的思维模式,体现出互补性原则。《周易》的平衡观对中医思维方式的形成也产生了深远影响。中医平衡观是建立在互补性原则基础上的,它认为自然界、人体内部以及人体与外部世界的关系都处于互补性的关系网中,是动态的平衡,动态的协调。其中,自然界的平衡以运气学说为代表,主要是指通过胜、复、郁、发规律达到气候的稳态平衡;人体内部的平衡则包括脏腑的相关及经络的调节,并通过气机升降出入形式完成体内外的协调平衡。阴阳互补的思维原则,在中药方剂学中的运用是很普遍的。比如,相恶相畏的药物,共处于一个方药中,反生奇效;补药中兼用泻药,更是起到补泻兼施,泻则邪去,邪去则补药更为有力。如果仅服

补药，必然会受到偏胜之害。因此一补一泻，一辟一阖，相反相成，阴阳调和，百病可祛。中医遣方之妙，蕴含着阴阳相济的互补平衡观念。此外，中医的纠正偏衰，补偏救弊，和其血气以及适其寒温等亦都属于和谐平衡的治疗方法，平衡的目的就是调和阴阳。这些都表现了《周易》平衡思想对中医的基础理论及临床治疗都有着深刻的影响。

(三)运动观。《周易》认识到宇宙万物的运动变化都有其各自的规律，《易传·丰卦》说：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。”这种规律，也被称为节律，因为今人将其称为“圆道规律”。所谓圆道，指宇宙存在着圆状的运动周期，《周易》六十四卦是一个大圆，每一卦六爻是一个小圆，一切都充满着圆的循环，正如《易传·泰卦》所说“无平不陂，无往不复”，《易传·系辞》所言“往来不穷，谓之通”，“日往则月来，月往则日来，日月相推而相生焉，寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推则岁成焉”。这些都反映着圆道现象，它同时具有一定的节律性。古代医家运用这种节律观念，观察研究人体生理发育的节律，指出男人和女人发育有差异。女子发育以七年为期，男子发育以八年为期。《内经》还认为自然界的循环，才使大地出现了种种生命现象。《素问·五运行大论》说：“燥以干之，暑以蒸之，风以动之，湿以润之，寒以坚之，火以温之，故风寒在下，燥热在上，湿气在中，火游行其间，寒暑六入，故令虚而生化。”所谓“寒暑六入”，即一年之中各种气候变化正常，则“虚而生化”即各种物质化生。过去认为讲周期循环就是形而上学循环论，这种观点是错误的。其实，忽视自然界万物运动变化的周期循环原则，要想适应生态平衡，保障人类生存是不可能的。所以说，《周易》和《内经》的运动观的可贵之处还是值得今人汲取的。

总之，尽管“医易同源”说是宋明理学背景下的产物，出现较晚，但是医与易之间的联系应该说还是久远的。

二、太极与中医理论

“太极”为中国古代哲学的重要范畴,在医易学研究中极受重视。“太极”观念,始见于《易传·系辞上》。其云:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”自古以来,对上述这段话阐释者甚多,但以理学时代的探讨最为深入,争论最多,同时与医学理论的创新关系也最为密切。

理学开山周敦颐作《太极图》与《太极图说》,以“太极”为阴阳五行之本原,建立了一个宇宙论,以为阴阳五行,万事万物,皆由太极化生演变。由于此文十文简略,再加上因为版本不同造成某些关键文句的歧异,因此后人对此文的理解有很大的出入。但是由于《太极图说》第一次把“太极”作为重要范畴,纳入理学体系,其影响还是十分深远的。后世理学家和医家都共同接受了周敦颐所描绘的宇宙图景,立论都从太极范畴入手,且多配之以图解,连周氏杂糅佛道两家思想的特点,也俱为后世所吸取。当然,邵雍、张载、朱熹等人对太极范畴的不同解说,使理学太极论出现了气本论、理本论和心本论等不同派别。邵雍的易学颇受后世学者重视。邵氏易学将《易传》关于八卦形成的解释与道教的宇宙生成说相糅合,构造出一个完整的宇宙生成图式和学说体系,以推演解说自然和人事变化,形成其象数之学。他认为宇宙的本原为“太极”,说:“太极一也,不动生二,二则神也。神生数,数生象,象生器。”^① 太极为绝对之“一”,在静止中产生“二”,“二”具有变化不测之性能“神”,因此而生出“数”与“象”,并由此而有了有形的个体事物,其

^① 邵雍:《皇极经世·观物外篇》。

“合之斯为一，衍之斯为万”^①。邵雍又有“天由道而生，地由道而成”，即“道为太极”^②的说法。同时，他还认为“心为太极”^③，说：“先天之学，心法也。故图皆自中起，万化万事，生乎心也。”^④“心在天地前，天地自我出。”^⑤这样“太极”又成为主观意识“心”的反映。康节易学较为驳杂，后人的评价也褒贬不一。贬之者认为其穿凿附会，褒之者认为其阐扬伏羲、孔子之道。其易学中的一些概念，受到朱熹等人的阐释，因而对后世理学及医学发展亦深有影响。张载善于以阴阳二气解易，于《易传》中特重《系辞》，其易学思想体系的建立主要是通过阐释《系辞》来完成的。他在《正蒙·参两》中说：“地所以两，分刚柔男女而效之，法也；天所以参，一太极两仪而象之，性之。”以太极表示阴阳刚柔的统一。刚柔男女彼此对立，谓之两；对立又相互统一，谓之参。又说：“一物而两体者，其太极之谓欤！阴阳天道，象之成也。刚柔地道，法之效也。仁义人道，性之立也。三才两之，莫不有乾坤之道。”^⑥还说：“两不立则一不可见，一不可见则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。有两则有一，是太极也。若一则两，有两一在，无亦一在。然无两安用一？不以太极，空虚而已，非天参也。”^⑦这里可以看出，张载所谓“太极”又与“太虚”范畴似乎一样。二者都是将“气”的有无、虚实、动静等性质与状态统一起来，因此张载的太极范畴也应解作气本体论。张载将《周易》的“太极”与《内经》的“太虚”相联系的说法，被明代张介宾所吸取与发挥。程颐解易不讲太极，而以“理”为最高范

①② 邵雍：《皇极经世·观物外篇》。

③ 邵雍：《击壤集·自余吟》。

④ 邵雍：《皇极经世·观物外篇》。

⑤ 邵雍：《击壤集·自余吟》。

⑥ 张载：《横渠易说·说卦》。

⑦ 张载：《正蒙·太和》。

畴。他在释恒卦《彖》文“观其所以恒而天地万物之情可见矣”时说：“此极言常理。日月阴阳盈缩故能久照而不已。得天，顺天理也。四时，阴阳之气耳，往来变化，生成万物，亦以得天故长久不已。圣人以常久之道，行之有常，而天下化之以成美俗也。观其所恒，谓观日月之久照，四时之久成，圣人之道所以能常久之理，观此则天地万物之情理可见矣。天地常久之道，天下常久之理，非知道者，孰能识之？”就是说日月能久照，四时能生成万物是因顺天之理（或道）。阴阳二气以阴阳之理为存在依据，有形之气只能顺其无形之理才能永恒存在，也即所谓“有理则有气”^①。程颐这种以理为本的观点多被朱熹所继承。朱熹主要讲《周易》的义理之学，绍述程颐、张载的易学思想，同时又兼收邵雍的象数之学。朱熹以太极为其易学及整个哲学的最高范畴，其释“易有太极”时说：“易者，阴阳之变。太极者，其理也。”^②又说：“阴阳只是阴阳，道是太极。程子说所以一阴一阳者，道也。”^③太极就是理，就是所以一阴一阳的道。朱熹又提出“人人有一太极，物物有一太极”之说。其《太极图说解》云：“盖合而言之，万物统体一太极也；分而言之，一物各具一太极也。”又说：“太极是个极好至善的道理。人人有一太极，物物有一太极。”^④太极是最高的“理”，此理又是万物存在的根据。人人物物都依据此理而存在，所以人人物物俱有此理。朱熹易学对后世影响深远，此后讲论易理者，多兼及象数。

理学家对《周易》太极范畴的解说，各有特色，都具有一定的理论深度，使这一原本就具有巨大思维空间的哲学范畴更具有吸引力和启发性。宋明医家虽然哲学上的派别性虽不显著，但也流露

① 程颐：《易说·系辞》。

② 朱熹：《周易本义》卷三。

③④ 《朱子语类》卷九十四。

出一些不同倾向。当然,特别值得一提的是,理学太极论对医学理论创新起了重要作用。

朱震亨是第一个将理学太极思想引入医学的。朱氏的学说是将医、易与周敦颐《通书》、张载《正蒙》等相互杂糅贯通而产生的,其太极思想也因此而显得较为复杂难辨,须细加剖析方可弄明白其中的真正含义。《格致余论·相火论》中说:

太极动而生阳,静而生阴,阳动而变,阴静而合,而生水、火、木、金、土,各一其性。

这明显是取周敦颐《太极图说》作为宇宙万物生成的理论根据,从太极动静推其原始,而论五行各一其性。过去一些论者认为朱震亨引用理学家周敦颐和朱熹的学说论证五行之火产生于先天太极,并以理学的体用、动静、人心道心、天理人欲等等思想对恒动说作了种种限制,最终的结论却是主静。持此论者并以朱熹的“静者为主,而动者为客,此天地自然之理”^①、“自然之道静,故天地万物生”,“若不是极静,则天地万物不生”^②等语作为自己观点的论据,从而认为朱震亨所言太极为绝对精神之本体。笔者认为上述观点不妥。首先,朱震亨所说的“人心听命乎道心,而又能主之以静”,实质上指的是用理学修养来调节过度之情欲,与宇宙生成论关系不大。朱熹的上面几段引文的确是讲静为动本,静极生物的,这与其太极为理的思想也相一致。但朱震亨并无此意,他甚至与周敦颐《太极图说》中的相关说法也不完全一样。周氏原文是:“太极动而生阳,动极而静,静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根,分阴分阳,两仪立焉。阳变阴合,而生木火土金水,五气顺布,四时行焉。五行一阴阳也,阴阳一太极也。”其中阴阳动静,互为其根的观点虽含有辩证因素,但又割裂了阳动与阴静的关系,让阴气

① 《朱子文集》卷五十四。

② 《阴符经考异·下篇》附《朱子遗书·二刻》。

仅同静止结合在一起,从而将静止绝对化。朱震亨恰是在此点改造了周氏的说法,而是仅保留了“太极动而生阳”的观点,同时又强调“天主生物,故恒于动”,“火内阴而外阳,主乎动者也,故凡动皆属火”,反倒显露出太极本于阳动,其动恒而不穷的初衷。那么,朱震亨所谓“太极”到底是理还是气呢?他和周敦颐一样没有做正面的回答,需通过对其全部思想加以分析,方可做出正确判断。朱震亨在《格致余论·夏月伏阴在内论》中说:“天地以一元之气,化生万物,根于中者,曰神机;根于外者,曰气血。万物同此一气。”这一思想明显来自于张载。天地万物同此一气,气为宇宙的本原。这里为什么不提太极?这当然不是疏忽。笔者认为,朱震亨在这里没有描述宇宙生成的图式和程序,所以没有必要再论及太极,而可以直接明确地提出物质性的气范畴,以表明自己哲学上的传承关系。朱氏这方面的论述尚有:“气也,即天之谓也。自其无极者观之。故曰大气。”^① 此处的“无极”绝非周敦颐“无极而太极”的无极,而是指宇宙间的气无边无际。《素问·气交变大论》有:“宣明大道,通于无穷,究于无极也。”这个“无极”作无限解,朱震亨所言即类此,由此可知,朱震亨是以气为本的太极论者。

张介宾的易学修养十分深厚,其友叶秉敬在《类经》序中说:“世之能注易者,能注内经者,不出于程朱,能注内经者,不出于秦越人、王太仆。景岳一人,却并程朱秦王四人合为一人,而直接羲黄之脉于千古之上,恐非程朱秦王所能驾也。”指出张介宾学识渊博,兼通医、易,超过或医或儒之人。细观张氏《医易义》诸篇,可知其对宋易各家各派都有研究,并深有心得。他以太极为天地万物和人类生命的本原,说:

太极者,天地万物之始也。太始天元册文曰:太虚寥廓,肇基化元。老子曰:无名天地之始,有名万物之母。邵子曰:

① 朱震亨:《格致余论·天气属金说》。

若论先天一事无，后天方要着工夫。由是观之，则太虚之初，廓然无象，自无而有，生化肇焉。化生于一，是名太极。太极动静而阴阳分。故天地只此动静，动静便是阴阳，阴阳便是太极，此外更无余事。^①

这里将太虚、道、先天、无极统统解释为太极，可谓熔医、易、道家、道教、儒学等的宇宙论为一炉。其中所引《太始天元册》中文，见《素问·天元纪大论》。而将《素问》所说“太虚”等同于《系辞》所说的太极，明显受张载的影响。在他看来，以“太虚”解释“太极”最为合适，因为“太虚之初，廓然无象，自无而有，生化肇焉。化生为一，是名太极。”但是，这里所谓太虚，已非《内经》或张载所指的充塞着物质性气的宇宙，因其“自无而有”。他又说：“太虚者，太极也，太极本无极，故曰太虚。”这里太虚又被视为周敦颐《太极图说》中的太极本无极。他还明确指出太极即朱熹所说的“理”，“夫太极者，理而已矣。朱子曰象数未形理已具。”^②由此看来，张介宾所谓太极是指精神性的本体。但是张介宾又说“阴阳便是太极，此外更无余事”，似乎又以太极为阴阳二气未分之统一体。在《类经图翼·运气上》中还有类似的论述，如“先天者太极之一气，后天者两仪之阴阳”，“先儒曰：天下无理外之气，亦无气外之理。故理不可以离气，气不可以外理，理在气亦在，气行理亦行。”这种说法又将太极解释为物质性的气。由此可以看出，张介宾的太极理论存在着内在的矛盾。同样的矛盾也见于朱熹哲学思想中，朱熹说：“太极只是一个气，迤邐分做两个气，里面动底是阳，静底是阴，又分做五气，又散为万物。”^③当他讲到太虚即气而化生万物时，显然受到包括《内经》、张载等在内的元气宇宙生成论的影响。而当其

①② 张介宾：《类经图翼·运气上》。

③ 《朱子语类》卷三。

讲到世界本原时,理(太极)与气即作为一种主从关系,如说:“总天地万物之理,便是太极。”^①“气之所聚,理即在焉,然理终为主。”^②这种宇宙生成论与宇宙本体论的矛盾在朱熹哲学中始终存在,使理和气形成两个相互对立的范畴。张介宾太极理论中的矛盾状况与朱熹的十分相似。然而他将太虚说与太极说密切结合在一起,使医易学有了进一步提高,这也是一种贡献。

明清两代,朱熹理学已被提到儒学正宗地位,其太极论在医学中影响也最著,孙一奎《医旨绪余》中的观点也多从朱熹处加以发挥。其《太极图抄引》说:“天地万物,本为一体。所谓一体者,太极之理在焉。故朱子曰:太极只是天地万物之理。在天地统体一太极;在万物,万物各具一太极。即阴阳而在阴阳,即五行而在五行,即万物而在万物,夫五行异质,四时异气,皆不能外乎阴阳。阴阳异位,动静异时,皆不能离乎太极。人在大气中,亦万物之一物耳,故亦具此太极之理也。”朱熹有所谓“理一分殊”之说,认为“万个是一个,一个是万个”^③,即是说“万个”事物之理,全具“一个”本体之理。孙一奎依据这种太极观,讨论太极与万物即“一”与“多”之间的相互关系,无论阴阳五行还是人或物都存在着太极之理,但太极之理也存在于万事万物之中。显然孙一奎发挥的多为朱熹宇宙生成论方面的内容。如说:“天地间非气不运,非理不宰,理气相合而不相离者也。何也?阴阳,气也。一气屈伸而为阴阳动静,理也。理者,太极也,本然之妙也。”^④太极存在于一气屈伸之中,属于朴素唯物论方面的内容。清代名医吴瑭(约1758—1836)《温病条辨》中也有类似内容。他说:“本来著本草者,皆逐论其气味性情,未尝总论夫形体之大纲,生长化收藏之运用,兹特补之。盖芦

① 《朱子语类》卷九十四。

② 《朱子文集》卷四十九《答王子合》。

③ 《朱子语类》卷九十四。

④ 孙一奎:《医旨绪余·不知易者不足以言太医论》。

主生，干与枝叶主长，花主化，子主收，根主藏，木也。草则收藏皆在子，凡干皆升，芦胜于干。凡叶皆散，花胜于叶。凡枝皆走络，须胜于枝。凡根皆降，子胜于根。由芦之生而长而化而收，子则复降，则升而化而收矣。此草木各得一太极之理也。”^①即认为草木之中各有阴阳升降的性能，符合太极之理存在于阴阳二气之中的道理。可见医家从临床实践出发，其医理与药理较易接受物质实体性的哲学见解。另外也可看到，朱熹太极论对后世影响确实存在着积极性的一面。

当然，作为宋至明清时代的医家，他们对太极等理学重要范畴的兴趣，主要并不在理论思辨上，而是将其运用到具体的医学理论研究中。朱震亨说：“先儒谓物物具太极，学者其可不触类而长，引而伸之乎？”^②孙一奎也说：“医之为教，正示人节宣天地之气而使之无过不及。攻是业者，不能寻绎太极之妙，岂知本之学哉？”^③张介宾等人也有不少这方面的论述。这说明他们希望能用太极理论去探索人身的奥秘，医道似乎亟须易道来拓展。

于是，太极理论被用于医学研究的各个领域。有以太极论胚胎发育的，如张志聪（1610—1674）说：“人之始结胚胎，犹太极耳。”^④陈修园（1753—1823）《医学实在易》也持此说。有以太极论脏腑经络的，如汪绂（生卒年不详）、邵同诊（清末人）等，汪绂《医林探源·例言》说：“言同源则五脏何莫非同源？五行一阴阳也，阴阳一太极也，言其分则五行之一生，各一其性，……而脏腑经络营卫可综于一。”邵同诊《医易一理》说：“盖天地一大太极，人身一小太极；即两仪、四象、八卦，人身亦具备焉。脾土色黄居中，主静藏意，为诸脏资生之本，太极也。”邵氏以脾脏为人身之太极，因其为补土

① 吴瑭：《温病条辨·草木各得一太极论》。

② 朱震亨：《格致余论·吃逆论》。

③ 孙一奎：《医旨绪余·太极图抄引》。

④ 张志聪：《侣山堂类辨·辨两肾》。

派。有以太极论药理药性的,如高佑钺(17世纪人),其在《本草述》序中说:“太极之理,一阴一阳尽之矣。……然则人之阴阳,其得之以为脏腑气血营卫者,不由是乎?……惟察端于万物共此一太极与一物各有一太极之理,而知人性之与四脏通,及药性之与五脏六腑通。……其于人也,备阴阳之太极,而五脏六腑具焉,于物也,又各分太极之阴阳,而若气若味分焉,此一本而殊也。”另外,还有以太极论病机的,以太极论气血之治的,以太极论脾胃化生的,以太极论元精元阳的,以太极论命门的,凡此种种,不胜枚举。笔者以为其中最有理论价值的当数赵献可、张介宾、孙一奎等的太极命门说。而赵献可对这一理论的形成最有建树。下面主要就赵氏的学术观点略加论述。

据《鄞县志》载,赵献可“尤善于《易》而精于医”,并能贯通儒、释、道于医学,其云:“余所重先天之火者,非第火也,人之所以立命也。仙炼之为丹,释传之为灯,儒明之为德者,皆是物也,一以贯之也。”^① 因此命名所著书为《医贯》。赵献可认为:“人受天地之中以生,亦原具有太极之形,在人身之中,非按形考索,不能穷其奥也。”^② 即人体中的太极必有形迹可寻,而“人身太极之妙”即命门。“命门”一词最早见于《灵枢·根结篇》,但未作详论。《难经·三十九难》说:“命门者,……男子以藏精,女子以系胞,其气与肾通。”仅说明了命门与肾有密切关系。而赵献可则直接提出了命门在人体中的具体位置,并绘出图式。他说:“命门在人身之中,对脐附脊骨,自上数下,则为七椎。……此处两肾所寄,左边一肾属阴水,右边一肾属阳水。各开一寸五分,中间是命门所居之宫,即太极图中之白圈也。其右旁一小白窍,即相火也。其左旁之小黑窍,即天一之真水也。此一水

① 赵献可:《医贯·医巫闾子医贯序》。

② 赵献可:《医贯·玄元肤论》。

一火，俱属无形之气。相火禀命于命门，真水又随相火。”^① 命门在两肾之间，似周敦颐《太极图》中所画之白圈，位置虽很具体但无形迹。赵献可对此有所发挥，他说：

《系辞》曰：易有太极，是生两仪。周子惧人不明，而制为太极图。无极而太极。无极者，未分之太极。太极者，已分之阴阳也。一中分太极，中字之象形，正太极之形也。一即伏羲之奇一而圆之，即是无极。既曰先天太极，天尚未生，虽属无形，何为伏羲画一奇，周子化一圈，已涉形迹矣，曰此不得已而开示后学之意也。^②

太极即无极，虽包含阴阳两仪，但属无形，因此时天尚未生，伏羲先天图画一奇，周子太极图画一圈，已涉及形迹，但并非其本意，不过是为了开示后学而已。这是赵氏悟出命门的第一步。其次，他的太极命门说还受到佛学真如思想的启迪。赵献可又讲了他与一高僧交谈的经过，“余一日遇一高僧问之：自心是佛，佛在胸中耶？僧曰：非也。在胸中者是肉团心，有一真如心是佛。又问真如有何形状？僧曰无形。余又问在何处安寄？僧曰想在下边。余曰此可几于道矣。因与谈《内经》诸书及铜人图，豁然超悟，唯唯而退。”^③ 佛教所谓真如心，又名“自性清静心”、“如来藏”，《楞伽经》卷一：“此是过去未来现在诸如来应供等正觉，类自性第一义心。”谓此心坚固真实，不生不灭。而肉团心则指类似心脏的心理结构。佛教真如心显然属于“形而上者”，赵献可联想到其也为无形，因此断定肾非命门，太极也非实物；命门在两肾中间，无形可见。但此无形之命门则为生命的主宰，“相火禀命于命门，真水又随相火”，命门则为相火之源，“此先天无形之火，与后天有形之心火不同，”“但命门无形之火，在两肾有形之中”^④。因此，他认为命门为性命之本，即

①②③④ 赵献可：《医贯·玄元肤论》。

因其中有火的存在,“是为真君真主,乃一身之太极”^①,而此火因其无形又寄托在左肾(水)右肾(火)之中。用理学太极理论来讲,就是无形之太极存在于有形之阴阳中。所以,赵氏在临证中,为使命门火强,则强调培补肾阴或肾阳。赵献可独创性地提出人身的太极为两肾间的命门,其动力为无形之火,这是他运用《周易》原理于医学的一大贡献。他否定《内经》心为君主之说,另立命门为真君真主,在当时实属大胆设想。已故姜春华教授认为:“赵氏命门学说想像力高,说得具体,其所提相当于现代医学之脑垂体与肾上腺皮质激素的某些功能。”^②这可谓是通过太极学说的辩证思维方法而得出的结论,具有前瞻性的理论价值。赵献可同时也吸取儒家之外的一些思维成果,这在当时已成为一种时尚,如孙一奎《医旨绪余·太极图说》中也有“释曰圆觉,道曰金丹,儒曰太极”之说。溯其源,这当为周敦颐之遗风。

与赵献可同时倡太极命门说的尚有张介宾、孙一奎。黄宗羲《张景岳传》说,张介宾与赵献可同时,“未尝相见,而议论往往有合者”。特别是在此问题上,如出一辙。张氏也说:“命门具两肾之中,即人身之太极。由太极以生两仪,而水火具焉,消长系焉,故为受生之初,为性命之本。”^③稍早于赵、张的孙一奎对此的认识与二人大同小异:“命门乃两肾中间之动气,非水非火,乃造化之枢纽,阴阳之根蒂,即先天之太极,五行由此而生,脏腑以继而成。”^④此动气,“禀于有生之初,从无而有”,亦无形迹。

以上说明,太极学说在宋明医界得到了较为普遍的承认和接受。许多医家不仅使《内经》的传统天论思想掺入上述宇宙论和本

① 赵献可:《医贯·玄元肤论》。

② 姜春华:《历代中医学家评析》,上海科学技术出版社 1989 年版,第 169 页。

③ 张介宾:《类经图翼·求正录》。

④ 孙一奎:《医旨绪余·命门图说》。

体论的内容,使之出现了多元性的倾向,他们还运用太极学说的原理,去探索并解答医学上的一个个未知问题,其中一些讨论已经越出了《内经》的范围,得出了“离经叛道”的结论,如赵献可等人的太极命门说。当然这些结论难免会有牵强附会之处,但从总体上说对促进古代医学哲学的理论发展,对促进学派之间的相互争鸣,都有其一定的价值和意义。

三、阴阳说与中医学派

阴阳学说与太极学说不同,其在《周易》和《内经》中都十分重要。后者虽受前者较深影响,但也有不同之处。《周易》认为太极生阴阳,阴阳生四象,四象生八卦,用的是“二分法”。而《内经》却采用所谓“三分法”,即以三阴三阳配天之六气、地之五行。并以五行生克制用的学说,说明万物生衰的气化过程,构成了阴阳五行的系统。当然,两者还有不少相同之处,如在探讨阴阳之间的相互关系时就极为一致。《周易》与《内经》都认为,阴阳虽相互依存,然而两者在矛盾过程中所处的地位却不一样,那就是阳盛阴衰,阳主阴从,应该扶阳抑阴。《系辞下》说:“阳一君而民,君子之道也;阴二君而一民,小人道也。”《泰·彖》说:“君子道长,小人道消也。”《泰》卦,上坤下乾,阳爻居下卦,已处于由内向外发展的过程中,故云“君子道长”;阴爻居上卦,则处于被向上发展的阳爻所取代的过程中,故云“小人道消”。因此其卦辞说:“小往大来,吉,亨。”总之,《周易》认为阳为天、为君、为尊;阴为地、为臣、为卑,等等。通过阴阳表示尊卑等级观念。《内经》则认为人体内部阴阳中,以阳为本,阳气即固,阴必从之。说:“凡阴阳之要,阳密乃固。……阳强不能密,阴气乃绝”,“阳气者,若天与日,失其所则折寿而不彰,故天运

当以日光明”^①。即是说如果阳气不够强密,阴气就会衰竭。人体中的阳气就像天中的太阳,若没有太阳发光,天空就会变得晦暗。生命的主导是体内的阳气,若其失常不固,人就要折寿夭亡。尽管《周易》讲的是政治思想,而《内经》讲的是医学思想,但都是认为在阴阳这对矛盾中,阳为主导方面,阴处于从属地位。

宋代的几位理学大师,在兼收并蓄《周易》与《内经》的思想时,也吸收了阳主阴从、阳盛阴衰的观念。二程说:“阴阳于天地间,虽无截然为阴为阳之理,须去参错,然一个升降生杀之分,不可无也”,“天地阴阳之变,便如二扇磨,升降盈亏刚柔,初未尝停息,阳常盈,阴常亏,故便不齐”^②。即阳性升生,常盈;阴性降杀,常亏。并明确指出阴必须顺于阳,“阴体柔燥,故从于阳则能安贞而吉,应地道之无疆也”^③。还说:“阴阳尊卑之义,男女长少之序,天地之大经也。”^④表示出阳尊而阴卑,阳大而阴小,阳强而阴弱,阳唱而阴随这种主次关系不能移易的固定观点。张载在《易说·系辞下》中说:“阳之意至健,不尔何以发散和一?阴之性常顺,然而地体重浊,不能随则不能顺,少不顺即有变矣。有变则有象,如乾健坤顺,有此气则有此象可得言。”即是说,天阳之气至健,所以主发散和一;地阴之气常顺,所以地体随天而行,少有不顺即有变异。张载虽认为阳刚健阴柔顺,但却有变异方生成万象的辩证因素。然而他尽管承认阴有“不顺”,却终不能离开阳尊阴卑、阳主阴顺的基本立场。朱熹的阴阳观念也具有一定的辩证思维内容,如认为:“天地间,一阴一阳,如环无端,便是相胜底道理。”^⑤指出阴阳之间可以互易其位。还说:“变是自阴至阳,忽然而变,故谓之变。化是自

① 《素问·生气通天论》。

② 《二程遗书》卷二上。

③④ 程颐:《伊川易传·坤卦》。

⑤ 《朱子语类》卷七十六。

阳至阴，渐渐消磨将去，故谓之化。”^① 以阴阳二气讲变与化，但他在政治理论观上始终不能突破阴阳之间所固定的地位，他说：“乾坤阴阳，以位相对而言，固之一般。然以分言，乾尊坤卑，阳尊阴卑，不可并也。以一家言之，父母故皆尊，母终不可并乎父。兼一家只容有一个尊长，不容并，所谓尊无上二也。”^② 以上诸家的说法表明阳尊阴卑观念已扎根在理学的深层结构之中。

不仅理学家们信持此论，宋明时期一些著名医家也受这种观念浸染很深。当然，这和他们之中有些人本身就处于理学门户之中有关。在受宋明理学影响的医学派别中曾出过“阳有余阴不足”与“阳非有余”两种相互对立的观点，并进行了十分激烈的争论。前者以朱震亨为代表，后者以张介宾为代表。

朱震亨阳有余阴不足的论据，亦还是通过其医易学的基本理论提出来的，他说：

天地为万物父母，天大也为阳，而运于地之外；地居于天之中为阴，天之大气举之。日实也，亦属阳，而运于月之外；月缺也，属阴，稟日之光以为明者也。^③

天为阳，天体比地球大，是阳有余；地为阴，地球比天体小，是阴不足。日为阳，恒圆而不缺，是阳有余；月为阴，虽圆而常缺，是阴不足。因此，从自然现象看是阳有余阴不足的。将自然现象类比于人体生理状况后，仍然处处可见阳有余而阴不足的状况。但是，“阳”却变成了必须抑制甚至必须禁绝的东西。在他看来，火属阳主动，肝肾“二脏皆有相火，而其系上属于心，心君火也，为物所感则易动，心动则相火亦动，动则精自走，相火翕然而起，虽不交会，亦暗流而疏泄矣”^④。这里的“阳有余”是指肝肾之中所存在的相

① 《朱子语类》卷七十四。

② 《朱子语类》卷六十八。

③④ 朱震亨：《格致余论·阳有余阴不足论》。

火容易妄动,相火妄动就会使肾精流泄,又导致“阴不足”。并且天人相应,由于天大于地,“人受天地之气以生,天之阳气为气,地之阴气为血,故气常有余,血常不足”^①。又因为日明于月,“人身之阴气,其消长视月之盈缺”^②,也可见阳常有余,阴常不足。再加上“人之情欲无涯,此难成易亏之阴气”,最是难以长期持守,进一步使得阳有余而阴不足的状况更甚更烈。因此,朱氏认为要想不使此种状况发生,必须保持肾精的充足,这就要抑制相火,使之不得妄动。也就是说,如果要避免“阴不足”,关键在于不能够出现“阳有余”。具体方法就是节饮食,戒色欲,“主静”“正心”,不使相火妄动,而保持“阳平阴秘”。可见常指“阳常有余”,尤在于着重指出情欲容易妄动,导致相火妄动,而发生种种疾病。朱氏之后,从元至明其门人私淑者为数甚多,较著名的有戴思恭(1342—1405)、王履(1332—1391)、王纶(生卒不详)、虞抟(1435—1517)、汪机(1463—1539)等。其中多有能透过师承而加以发明的。如戴思恭认为,气属阳,阳主动,动而中节,方能周流全身,循环不已,外则护卫体表,内则温养脏腑百节。但是,气动太过,便会引起乖戾失常,使清者变浊,行者留止,甚或一反其顺降之势,而导致变生冲逆之象。因此,他说:“捍卫冲和不息之谓气,扰乱妄动变常之谓火。”^③ 即谓病虽起于气行失常,实当归咎于气机的火化。说明火与气原属一家,因其常变不同而化为二,常则为气,足以化生万物;变则为火,足以败乱生机。这是对朱氏“气为阳”思想的补充。虞抟对朱震亨“阳有余阴不足”论的发挥,也独具心得。他说:“夫阳常有余,阴常不足者,在天地则该乎万物而言,在人身则该乎一体而论,非直指气为阳,血为阴也。《经》曰:‘阳中有阴,阴中有阳’,正所谓独阳不

①② 朱震亨:《格致余论·阳有余阴不足论》。

③ 《金匱钩玄·气属阳动作属火论》。

生，独阴不长也。”^① 因此他认为血虚可以从益气着手，借助阳气以化生阴血。这里虞氏是从《内经》的有关论述出发，指出阳也是不可缺少的，其实已与朱震亨的观点略有不同了。然虞抟在这本名为《医学正传》的书序中云：“愚承祖父之家学，私淑丹溪之遗风”，其宗于朱氏是有家学渊源的。

张介宾对朱震亨“阳有余阴不足”论持激烈的反对意见。他说：“尝见朱丹溪阳常有余阴常不足论，谓人生之气常有余血常不足，而专以抑火为言。且妄引《内经》阳道实阴道虚及至阴虚天气绝至阳盛地气不足等文，强以为证，此诚大倍经旨、大伐生机之谬谈也。”^② 以为丹溪之说歪曲了《内经》原意，因此他提出了“阳非有余”论，与之针锋相对。在《类经附翼·大宝论》中他着重阐述了阳气的重要性，主要内容可归纳为三个方面。第一，从水火辨阴阳，他说：“水为阴，火为阳也；造化之权，全在水火。”说明水必须赖有阳光才能生物化气，所谓“天一生水”，就是水赖天一之阳而生；水性就下，火性炎上，水得火则升，火得水则降，水火相济则能生物。第二，从形气辨阴阳，曰：“阳化气，阴成形，是形本属阴，而凡通体之温者，阳气也；一生之活，阳气也；五官五脏之神明不测者，阳气也。”说明“阳气”是人体的根本，没有阳气人就无法生存。第三，从寒热辨阴阳，他说：“热为阳，寒为阴，春夏之暖为阳，秋冬之冷为阴。”说明自然界的万物，都是依靠阳光的热能，方可生长发育；因此，春生夏长，秋收冬藏，显示出“热”能生万物，而“寒”则无生意。据此，张氏认为在阴阳之中，阳气是主要的。他说：

天之大宝，只此一九红日；人之大宝，只此一息真阳。凡阳气不充，则生意不广，故阳惟畏其衰，阴惟畏其盛，非阴能自

① 虞抟：《医学正传·医学或问》。

② 张介宾：《景岳全书·辨丹溪》。

盛也，阳衰则阴盛矣。凡万物之生由乎阳，万物之死亦由乎阳，非阳能死物，阳来则生，阳去则死矣。^①

由于朱震亨与张介宾两派所持的理论立场截然不同，因此在治则上也不相同。朱震亨一派主张应以补阴精而抑相火为主，张介宾却主张应以温养阳气而填补真阴为主。所以朱氏一派被称为“滋阴派”，而张介宾等人则被称为“温补派”。从治疗方法上来看，朱氏针对人体无形之功能过度发挥，致使阴精过分损耗的状况，创制并使用了滋阴降火之剂，如越鞠丸、大补阴丸、琼玉膏等，在临床上确具显著疗效。但是仅用滋阴法尚不能完全解决问题，因为在他看来人的欲望过度恰是造成阳有余的重要原因，而这却只能靠“主静”、“正心”和“寡欲”等理学修养来解决，这实际上已在表明其治疗方法有一定的局限性。张介宾由于认为阳非有余，阴亦常不足，因此在临床上主张慎用寒凉和攻伐之剂，他创左归饮治命门阴衰阳盛，右归饮治命门阳衰阴盛；前者意在峻补真阴，后者意在温壮元阳，所用主药均为熟地，结果被后人称为“张熟地”。张氏这种治疗方法有其独到之处，但是在阳非有余理论的指导下，却导致后世滥用补药之流弊，无论何病都温补肾气，反而适得其反，造成一些不应有的后果。

尽管朱震亨和张介宾的理论看上去水火不容，事实上却不尽然。朱氏认为君、相二火均属阳，因情欲所煽而易动，所以以养心寡欲为要，因为心静则不会为物欲所感，而不致使相火妄动。所以朱氏所谓“相火妄动”则为邪火，而不是真正的火；其言“阳有余”则为阳之邪，并非才是真正的“阳”。但朱氏本人并没有说清楚，故造成这一聚讼百年的公案。张介宾所以说凡贼人之火不是君相的真火，邪火与相火不相涉，邪火方可言贼，而相火不可言贼。张氏之说实际上只是朱震亨说法的一种补充，但由于他也囿于一偏，致使二人竟形成了针锋相对的两种学派。

① 张介宾：《类经附翼·大宝论》。

如果作进一步的考察,可以认识到上述问题的复杂化,和儒家政治伦理思想介入有着直接关系。在《内经》中有“阴平阳秘,精神乃治,阴阳离决,精气乃绝”^①的说法,朱震亨也说:“气为阳宜降,血为阴宜升,一升一降无有偏胜是谓平人。”^②张介宾则说:“以精气分阴阳,则阴阳不可离。”^③说明医家在临床实践中认识到人体中阴阳应该是平衡的。但是他们受到从《周易》到理学的影响,强调了在阴阳矛盾中,阳是主导方面,阴处于从属地位,并将此关系固定下来,造成了自己理论的局限性。清代中期名医章楠针对这一状况指出:“乾阳为统天,而万物资始。坤阴为顺承,而万物资生。既以顺承为用,而比之人情世事,则如妻道、臣道也。故以乾比君德,而曰阳尊;坤比母仪,而曰阴卑。此尊卑二字,原从人情世事上立名,非阴阳之理,固有尊卑。所以言一阴一阳之谓道,见得二气流行,生化万物,其性能不同,其功用则一。……则尊卑扶抑之说,全是儒家为治世之道设喻而已。”^④儒家的“治世之道”与医家的“治病之道”应该有着原则性的区分,将其混为一体,不加辨析,实则误人不浅。章氏此论可谓切中肯綮。

总之,通过对太极与阴阳范畴的研究,可以得知医易学是随着理学兴起而高涨起来的,它既古老而又年轻。这一理论的特点是,从天论出发而落实到人的层面,进行整体性思考;它通过考察事物的运动变化,极力去把握事物的内在联系。因此说它在一定范围内促进了医学理论的发展。同时,它也为古代医学的进步设置了不少误区,增添了一些新的迷茫。当然,医学在追踪时代最新思想时,往往有得有失,而使自身在坦途与误区中不断交错。但是,纵然有迂回有曲折,古代医学却仍在这样的矛盾运动

① 《素问·生气通天论》。

② 朱震亨:《局方发挥》。

③ 张介宾:《景岳全书·补略》。

④ 章楠:《医门棒喝·论易理》。

中向前迈进着。

四、易数与五运六气说

“数”与中国古代哲学有着密切关系,几乎每一部重要的哲学著作中都记载着有关数的运用与推演的内容。作为“大道之源”的《周易》,既有“易理”又有“易数”,《说卦》云:“昔者圣人之作易也,幽赞于神明而生蓍,参天两地而倚数,观变于阴阳而立卦,发挥刚柔而生爻,和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命。”即用数去考察天地万物,以通其中之理。《周易》以二爻、四象、八卦以及“天数”、“地数”等等,加以推演排组而构成一个浩博整齐的数字系统,探求世间一切事物之间的因果联系。因此冯友兰先生称其为“宇宙代数学”。《内经》深受《周易》这方面的影响,用数来归类概括医理。其中运用较广泛的为“二”与“五”(阴阳五行),“五”与“六”(五运六气)。《素问·天元纪大论》说:“至数之机,迫迮以微,其来可见,其往可追,敬之者冒,慢之者亡,无道行私,必得天殃。”认为自然界的周期变化和人的生理规律存在着一个定数,只有顺应它,才能保持康泰,否则会招致灾祸。由此可见,“易”与“医”对于数的问题都是极为重视的。

理学兴起之后,诸家亦都论及数。一代开山大师周敦颐说:“二气五行,化生万物。五殊二实,二本则一。是万为一,一实万分。万一各正,小大有定。”^①谈到了二与五,一与二,一与万的相互关系。其所著《太极图》即是由一、二、五等数字推演而成。朱熹认为周敦颐“大抵推一理、二气、五行之分合,以纲纪道体之精微”^②。其中“二气五行”说为宇宙生成论,“二本则一”说为本体

①② 《宋元学案·濂溪学案上》。

论。周氏的阴阳二气与金木水火土五行变生万物之说，黄宗羲认为“乃方士修炼之术”^①，未必全面却道出其与《内经》有关。《内经》最富二五之说，又被视为方士之术。周敦颐的太极阴阳说，讲了“一”与“二”的关系，却显得过于简略，许多地方没说清楚。邵雍为易学象数派的开创者，重视“乘生除消”的数学运算，《皇极经世》书“但著一元之数，使人引而伸之，可至于终而复始也”^②。以数作为贯穿全书的基线。邵雍有所谓“加一倍法”，即一分为二，层层倍分，也就是二分法，钱宝琮先生认为其为“重复排列的例题，在十一世纪中国数学史上增加一些新的内容”^③。邵雍又重“五”与“六”两数，说：“天地之本起于中，夫数之中者，五与六也。”^④其说为后世医家所推重。张载与二程为易学中之义理派，对术数不感兴趣。二程说：“某与尧夫（邵雍字）同里巷居三十年，世间事无所不论，惟未尝一字及数耳。”^⑤他们反对邵雍“《易》之义起于数”的观点，认为“有理而后有象，有象而后有数。《易》因象以知数，得其义，则象数在其中矣。必欲穷象之隐微，尽数之毫忽，乃寻流逐末，术家之所尚，非儒者之所务也。”^⑥因此其论数则从义理出发，深究数道，也有精彩的论述。张载提出“一故神，两故化”^⑦的命题，二程有“天地万物之理，无独必有对”，“万物莫不有对”^⑧的说法，都包含有辩证思维的因素。下面，为了进一步理清数字和数字系统在理学和医学相互关系中的作用，将选择太极易数与运气学说做较详细的论述。因阴阳五行说的内容附在二者中，故不作专门讨论。

① 《宋元学案·濂溪学案下》。

② 邵伯温语，引自清·王植《皇极经世全书解》卷六。

③ 《钱宝琮科学史论文选集》，科学出版社1983年版（下同），第578—588页。

④ 引自张介宾《类经图翼·气数统论》。

⑤ 《二程外书》卷十二。

⑥ 《二程遗书》卷二十二上。

⑦ 张载：《正蒙·太和》。

⑧ 《二程遗书》卷十一。



所谓太极易数就是“一”与“二”。《周易·系辞上》说：“易有太极，是生两仪”，“太极”为一，“两仪”即阴阳为二。“一”表示整体无对之统一数，“二”表示相对的二分之数，分别表示为阴爻(--)与阳爻(—)，然后，“参伍以变，错综其数，通其变，遂成天地之交；极其数，遂定天下之象”，形成一个无限运演的数学图式，以穷尽天地万物的变化。《内经》虽未言太极，但也有关于“一”与“二”的论述，《素问·阴阳离合论》说：“阴阳者，数之可十，推之可百，数之可千，推之可万，万之大，不可胜数，然其要一也。”“一”即是指阴阳的统一体，王冰注曰：“一，谓离合也。虽不可胜数，然其要妙，以离合推步，悉可知之。”这里的所谓“一”后人即比况于《易》之太极。《内经》似乎又脱离“一”而讲“二”，如说：“自古通天者，生于本，本于阴阳”^①，认为万事万物的存在，以阴阳二气为根本。又说：“天为阳，地为阴；日为阳，月为阴”^②，“水为阴，火为阳，阳为气，阴为味”^③，一切皆为对待之体。但《内经》还认为阴阳之中复有阴阳，《素问·金匱真言论》说：“阴中有阴，阳中有阳。平旦至日中，天之阳，阳中之阳也；日中至黄昏，天之阳，阳中之阴也；合夜至鸡鸣，天之阴，阴中之阴也；鸡鸣至平旦，天之阴，阴中之阳也。”这里阴和阳或指“一”或指“二”，表现出阴阳之间错综复杂的联系，“一中有二”，“二中有一”，显示两者之间的相对性与灵活性。这是《内经》不同于《周易》之处，具有其自身的特点。

《内经》的这一观点，深化了对“一”与“二”关系的认识，具有较高的辩证思维内涵，也是对《周易》太极阴阳观的重要发挥。宋儒在研治易学的过程中，都十分重视《内经》这一独特的观点。在各自的著作中作了不同程度的吸取和借鉴。作为象数学家的邵雍着

① 《素问·生气通天论》。

② 《素问·阴阳离合论》。

③ 《素问·阴阳应象大论》。

眼于太极、两仪、四象、八卦、万物的分衍过程,提出了“一分为二”^①的命题,虽为数学发展做出了一些贡献,但从认识的角度上看,不过是一种机械的相分法,显得过于简单。然而《皇极经世》中还有另外的说法:“自下而上谓之升,自上而下谓之降。升者生也,降者消也。故阳生于下,阴生于上,是以万物皆反生,阴生阳,阳生阴,阴复生阳,阳复生阴,是以循环而不穷。”^②“阳中之阴,月也,以其阳之类,故能见乎昼。阴中之阳,星也,所以见于夜。”^③上述两段话中,邵雍认识到阴阳之间存在着相互渗透、相互作用的关系,两者又相互联结而为一统一体。因此他不仅体会到阴阳之间可以相“分”而且能“合”,“本一气也,生则为阳,消则为阴,故二者一而已矣”^④。这种阴中有阳、阳中有阴的看法明显是对《内经》的借鉴,但其发挥的十分不够,《内经》中关于二之中又各有一与二对立的思想,在邵雍这里还不明显。二程在谈“一”与“二”的关系时,侧重点往往在“二”上。如说:“天下无不二者,一与二相对待,生生之本也。”^⑤又说:“道无无对,有阴则有阳,有善则有恶,有是则有非,无一亦无三。”^⑥即认为天下没有孤立存在的“一”,只有相对待的“一”即“二”。这个观点和张载“两不立则一不可见,一不可见则两之用息”^⑦的“一物两体”思想颇为接近。二程的这一认识亦受到《内经》的启发。他们说:“冬至一阳生,却须斗寒,正如欲晓而反暗也。阴阳之际,亦不可截然不相接,厮侵过便是道理。天地之间,如是者极多。”^⑧因此,“无截然为阴为阳之理”^⑨。这种阴与阳相互“参错”“厮侵”的观点,在《周易》中是没有的,“阴阳相入”是中医自身的思想。但二程强调了“二中之二”,对“一中之二”缺乏

①②③④ 邵雍:《皇极经世·观物外篇》。

⑤ 程颐:《伊川易传·损卦》。

⑥ 《二程遗书》卷十二。

⑦ 张载:《正蒙·太和》。

⑧⑨ 《二程遗书》卷二上。

论述。后来朱熹纠正了这种偏向,他说:“虽说无独必有对,然独之中又自有对。”^①但是,朱熹从理本论立论,其辩证法思想与邵雍、二程同样都受到很大限制。

受到《内经》很深影响的邵、程等人的“一”、“二”观,却又影响到后世医家。张介宾吸取了邵雍的思想,说:“道者,阴阳之理也。阴阳者,一分为二也。”^②又阐述了二分为四、四分为八等等的道理,明显是沿用了邵雍的“加一倍法”。而持二程观点的医家则甚多,有朱震亨、赵献可、石寿棠、喻昌等等。如赵献可说:“阴阳之理,变化无穷,不可尽述。姑举其要者言之。夫言阴阳者,或指天地,或指气血,或指乾坤,此对待之体。”^③显然是对二程“万物莫不有对”思想在医学上的推演。限于篇幅,对其余几位医家的观点就不再赘引。

运气学说是围绕着“五”与“六”两个数字而展开的理论探讨,其说由于过分玄奥与纷繁,至今仍为人们争论不休。

运气学说以五行学说为基础。从《洪范》到秦汉诸家都很重视五行学说,《内经》更为突出。《灵枢·阴阳二十五人篇》说:“天地之间,六合之内,不离于五,人亦应天。”认为天人相合之数为“五”,从而构筑了一个前无古人后无来者的庞大的五行系统。将五行与五时、五方、五气、五色、五脏、五官、五神、五谷、五果等等各种各样的事物对应起来,形成一个“五”的关系图式。《内经》的五行学说对宋儒有相当大的影响,如二程等将五行与五脏、五情对应起来的说法,即为明证。另外《内经》以五行为五气,如说:“木火土金水,地之阴阳也”^④、“五行者,金

① 《朱子语类》卷九十五。

② 张介宾:《类经》二卷《阴阳类》。

③ 赵献可:《医贯·阴阳论》。

④ 《素问·天元纪大论》。

木水火土也，……而定五脏之气”^①，这一说法为周敦颐所吸取，其《太极图说》云：“阳变阴合，而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。……二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。”这里即以阴阳为二气，以五行为五气，明显受《内经》影响。同样，理学对五行的一些新解，对后世医学也不无影响。朱熹有“阴阳是气，五行是质”^②的说法，所谓质即有定形的物体。张介宾《类经图翼·五行生成数解》说：“五行即阴阳之质，阴阳即五行之气，气非质不立，质非气不行，行也者，所以行阴阳之气也。”这段话真像是对朱熹说法的阐释。

“五”“六”并举的运气学说是是在两宋时期开始兴起和盛行的。随着对《河图》、《洛书》的研究的展开，宋儒对“六”和“五”一样重视起来。邵雍说：“原《河图》合二十有五之天数为五十，著数也。合三十之地数为六十，卦数也。在五位相得而各有合，则五六为天地之中合。”^③又说：“而天地五六，中合之数见矣。由是而衍之无穷，皆以是也。”^④认为“五”“六”为中合之数，以之可推演于“无穷”。而同样精通象数之学的大科学家沈括，则直接倡导运气学说，他说：“医家有五运六气之术，大则候天地之变，寒暑风雨，水旱螟蝗，率皆有法；小则人之众疾，亦随气运盛衰。”^⑤由于沈括在政界和学界都有相当大的影响，此说遂传播更广。而在此之前，医官林亿、孙奇、高保衡等指出《内经》运气七篇大论^⑥为“古医经”，运气学说即源于此。到了北宋嘉祐（1056—1063）之后，名医郝允、庞安常、杨之建等人提到此说。元符二年（1099）刘温舒著《素问

① 《素问·藏气法时论》。

② 《朱子语类》卷九十四。

③④ 邵雍：《皇极经世·观物外篇》。

⑤ 沈括：《梦溪笔谈》卷七。

⑥ 即《天元纪大论》、《五运行大论》、《六微旨大论》、《气交变大论》、《五常政大论》、《六元正纪大论》和《至真要大论》。

论奥》，专门论述五运六气，并绘图说明，上之朝廷，此说备受重视，并产生轰动效应。精通《素问》、《灵枢》与《本草》的王安石，变法任相后即以运气学说作为太医局考试医生的重要科目。宋徽宗赵佶则在亲自主持编纂的《圣济总录》与《圣济经》中专门加入运气学说，使之成为“钦定教材”，于是民间便有“不读五运六气，遍检方书何济”的谚语，可见此说影响范围之深远。今有论者指出：“运气学说和医家谈《易》一样，均是宋明理学昌盛之时，社会思潮在医学领域的一种表现形式。”^①此论大抵不错。但值得一提的是，在理学的奠基人中，张载从不论及运气，而二程则是运气学说的坚决反对者，曾明确认为，《素问》善言虽多，“只是气运使不得”^②。但由此也可看出，运气学说已成为当时人们普遍关注的一个学术焦点。

运气学说原本是医家研究气候变化对人体健康的影响，并试图找出其中的规律性的一种理论。所谓“五运”即金木水火土五运，因其随着年岁的运转而各有所主，所以称之为五运。“六气”则指太阳寒、少阳火、阳明燥、太阴湿、少阴火、厥阴风，此六气亦随年岁不同而各有所主。也就是说，从时间上来说，每年都有一个“五运”和“六气”。同时又将五运与六气相互配属，如金属燥、木属风、水属寒、火属火、土属湿。由于六气之中有两火，所以就把少阳火称为相火，少阴火称为君火。又将古代纪年所用的天干、地支说引入，如此即可依据甲子、乙丑等年岁的推移，而预先判定某年某运为主运，某气为主气，然后再根据阴阳五行的生克制化关系，定出“运”和“气”何者为主，即能判定某年为某气胜，易得何种疾病。不仅如此，其中还有许多更复杂的情况，如什么“司天”、“在泉”、“天

① 廖育群：《岐黄医道》，辽宁教育出版社 1991 年版，第 197 页。

② 《二程遗书》卷十九。

符”、“岁会”、“胜复”、“加临”等说法,更显得神秘玄幻^①。

因为运气学说贯穿了医易之理,比较深奥,一般医工难于掌握,往往作为一种“定法”加以套用。沈括针对这种情况说:“今人不知所用,而胶于定法,故其术皆不验。假令厥阴用事,其气多风,民病湿泄,岂溥天之下皆多风,溥天之民皆病湿泄邪?至于一邑之间,而暘雨有不同者,此气运安在?欲夫不谬,不可得也。大凡物理,有常有变,运气所主者,常也;异夫所主者,皆变也。常则如本气,变则无所不至,而各有所占,故其候有从、逆、淫、郁、胜、复、太过、不足之变,其发皆不同。……其造微之妙,间不容发。推此而求,自臻至理。”^②指出不应仅看到“常”,也应看到“变,”不能仅限于一种推演公式,而需要灵活处置。但沈括总体来说还是肯定运气学说的。二程却不同。他们批评运气学说的观点,基本上与沈括相同。如说:“且如说潦旱,今年气运当潦,然而河北潦,江南旱时,此且作各有方气不同,又却有一州一县之中潦旱不同者,怎生定得?”因此断定,“其间只是气运使不得”^③。对运气学说作了彻底的否定。如果仅从上述两段引文来看,沈括显然比二程所说要全面些,合理之处也就多一点。

当然二程反对运气学说是原因的。其原因就在于二程一贯不同意“用数推”的象数学方法。无论是邵雍的“加一倍法”抑或是医家的“五运六气”都在其反对之列。二程说:“静动者,阴阳之本也;五气之运则参差不齐矣。”^④因为有阴阳动静变化,所以五行的运转参差不齐。他们又进一步说:“五德之运,却有这道理。凡事皆有此五般,自小至大,不可胜数。一日言之,便自有一日阴

① 参见贾得道:《中国医学史略》,山西人民出版社 1979 年版,第 158—159 页。

② 沈括:《梦溪笔谈》卷七。

③ 《二程遗书》卷十九。

④ 《二程粹言》卷二。

阳；一时言之，便自有一纪阴阳；气运不息，如王者一代，又是一个大阴阳也。”^① 虽然二程承认有不可胜数的“五”，但在日、时、岁、纪等等之中，变化的原因仅仅在于“二”，也就是阴阳之间对立的矛盾运动。这种看法代表了宋易义理派的数字观，其实质在于以理统数。后世医家反对运气学说者多以“运气不齐，古今异轨”为依据，并接受了二程的理数观。如虞抟说：“今草莽野人，而以人之年命，合病日而为运气钤法，取仲景之方以治之，是盖士师移情而就法也，杀人多矣。知理君子，幸勿蹈其覆辙云。”^② 缪希雍认为运气为“杂说混滥，贻误后人”^③。张倬（清康乾间人）指出：“纵使胜复有常，而改分南北，四方有高下之殊，四序有非时之化，百步之内晴雨不同，千里之外，寒暄各异，岂可以一定之法，而测非时之变耶？”^④ 这些否定运气学说的观点，皆不出二程所划定的理论范围。

但是，赞成甚至极力推崇运气学说的仍大有人在。金元明清的一些著名医家，像刘完素、张从正、李杲、张介宾、汪机、吴瑭等都有关于运气方面的著述，其中尤以汪机的《运气易览》、张介宾的《类经图翼》反响最大。而金人刘完素对运气说的发展则最有贡献。他在《素问玄机原病式》序中说：“世俗或以谓运气无征而为惑人之妄说者，或但言运气为大道玄机，若非生而知之则莫能学者，由是学者寡而知者鲜”，针对这两种情况，他“本乎三坟之圣经，兼以众贤之妙论，編集运气要妙说十九万言，九篇三部，勒成一部，命曰《内经运气要旨论》，备见圣贤经之妙用矣”。将《内经》以来的运气学说哀集汇编，开创了金元学派对运气理论发挥的先河。

理学家中元代吴澄也是一位运气学说的积极倡导者。他十分

① 《二程遗书》卷十九。

② 虞抟：《医学正传·医学或问》。

③ 缪希雍：《神农本草经疏》。

④ 引自陈修园：《医学三字经·张飞畴运气不足凭说》。

崇拜邵雍，十九岁时就勉力为邵雍《皇极经世》作续篇，称《皇极经世续》。其以运气学说与邵雍的先天后天学相发明。他说：“世之言运气者，率以每岁大寒节为今年六之气所终，来年一之气所始。其终始之交隔越一气，不相接续。余尝疑于是，后见杨子建^①通神论，乃知其论已先于余，余请以先天后天卦以明之。”^②于是以风木配艮震，君火配震巽，相火配离，湿土配坤兑，燥金配兑乾，寒水配坎，即主气之定布者。吴澄还进一步对运气与季节、方位之关系作了说明：风木为冬春之交，方位北东；君火为春夏之交，方位东南；相火为正夏之时，方位正南；湿土为夏秋之交，方位东西；燥金为秋冬之交，方位西北；寒水为正冬之时，方位正北。如果按邵雍的后天八卦顺序是“起震终艮一节，明文王八卦也”^③，而他的先天八卦顺序则为“自震至乾为顺，自巽至坤为逆”^④。吴澄考察了这两种顺序后说：“世以岁气起大寒者，似协后天终艮之义。然而非也。子建以岁气起冬至者冥契先天始震终坤之义。”^⑤他认为先天卦序始震终坤为一岁主气所行之序，因为这样“六气相生循环不穷”，不至于“间断于传承之际”^⑥。这正是按照邵雍“震始交阴而阳生，巽始消阳而阴生”^⑦的阴阳消长理论而做出的结论。由此看来运气学说与先天后天学是很容易融会贯通的，尽管邵雍《皇极经世》没有一处提及运气，但两者在本质上有不少一致之处，最主要的是都需要用数字系统进行推演。无怪乎有人将运气归属于“‘式占’范畴内的一种有关医学上的预测的病因学”^⑧。

① 该人生平事迹失考。

② 《吴文正集》卷十七《运气考定序》。

③ 邵雍：《皇极经世·观物外篇》。

④ 邵雍语。引自朱熹《周易本义》卷首图注。

⑤⑥ 《吴文正集》卷十七《运气考定序》。

⑦ 邵雍：《皇极经世·观物外篇》。

⑧ 范行准：《中国医学史略》，中国古籍出版社 1986 年版，第 127 页。

张介宾对运气学说的推崇更为突出。其论“五”与“六”亦以邵雍之说为张本。说：

邵子曰：天地之本起于中。夫数之中者，五与六也。五居一三七九之中，故曰五居天中，为生数之主；六居二四八十之中，故曰六居地中，为成数之主。天元纪大论曰：天以六为节，地以五为制。是以万候之数，总不离五与六也。而五六之用，其变见于昭著者，尤有显证。……惟是数之为学，圆通万变，大则弥纶宇宙，小则纤悉秋毫。^①

这里的“五”与“六”已经不仅仅是一种疾病的气象预测学，宇宙间万事万物，千变万化，都可以用运气来加以推算，这是因为“以五而言，则天有五星，地有五岳，人有五常，以至五色、五味、五谷、五畜之类，无非五也”。“以六而言，则天有六合，岁有六气，卦有六爻，以至六律、六吕、六甲、六艺之类，无非六也”。^②所以上至苍天，下至黄泉，大如元气，小如毫末，都不能逃出数之外。如果以数来观天地，天地也不过数中之一物。仅观张氏此论，俨然是一位象数派的易学家，将数的地位与作用推向极端。当然如果以“五”“六”两数来范围一切事物的变化，明显是不会符合实际情况的，充其量只能算作一种逻辑推演或一种数字游戏，恐怕也很难起到预测疾病发生的作用了。不过，笔者这里只是针对张介宾的上述言论有感而发。运气学说作为一门古老而深奥的学问，其中肯定仍有尚未弄清的问题，随着气象医学研究的不断深入，人们将会对之做出更为恰当的评价。

通过以上对“一”与“二”和“五”与“六”两对数字的研究，可以看出理学中象数派与义理派之间截然不同的态度。二程虽亦言“数”，然以消息盈虚之理统大衍之数 and 天地之数，主张有理而后有数。他们认为天地万物有对待之理，是自然无须“安排”，似受《素

①② 张介宾：《类经图翼·气数统论》。

问·五运行大论》所谓“天地阴阳者，不以数推”的影响。二程万物有对的思想，有辩证因素，值得肯定。但其对数学持拒斥的态度，却很偏颇。有这样一段记载：二程与邵雍正在交谈时适逢雷起，“尧夫曰：‘子知雷起处乎？’（程）子曰：‘某知之，尧夫不知也。’尧夫愕然曰：‘何谓也？’子曰：‘既知之，安用数推？以其不知，故待推而后知。’尧夫曰：‘子以为起于何处？’子曰：‘起于起处。’”^① 用诡辩术来贬低“数推”之法。而邵雍对数学有较为精深的研究，尤其对等比级数的理解更为独到，如朱熹所说：“若逐爻渐生则邵子所谓八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四者，尤见法象自然之妙。”^② 为二进位制的先驱，18 世纪初年，德国大数学家莱布尼兹（G. W. Leibniz）就是用邵雍的二进位数来解释“伏羲六十四次序”^③ 的。相比之下，邵雍在医易学领域中比二程的影响大，因其象数学容易与医学固有的数学知识相发明，后世医家多因此而崇拜他，如张介宾说：“数之为学，岂易言哉！苟能通之，则幽显高下，无不会通，而天地之大，象数之多，可因一而推矣。明乎此者，自列圣而下，惟康节先生一人哉。”^④ 但邵雍用数所构造的世界模式，抹杀了数的客观性，使之变得神秘虚幻玄妙，因此有所谓“康节神数”之称。这也造成了后世对数的迷信，从而阻碍了医家对数学规律性的认识，至今在社会生活中象数学仍有一定的消极作用。

① 《二程遗书》卷二十一上。

② 朱熹：《周易本义》卷首图注。

③ 参见《钱宝琮科学史论文选集》，第 587 页。

④ 张介宾：《类经图翼·气数统论》。



第十三章 易学与养生

《周易》哲学从根本上来讲可以称为生命哲学,所谓生命哲学并非是关于生命的哲学,而是将整个宇宙看成一个富有生命的、交感流变的、活脱脱的有机的整体,从而以生命的体验和对生命的理解来对待整个宇宙。整个宇宙是个大生命,作为小宇宙的人,就生活于这一大宇宙之中。中国传统养生学的基本理论就是建立在这一哲学基础上的。所以,《周易》的生命哲学是中国养生学的基础,而中国传统养生学的基本理论则是《周易》生命哲学的具体体现。

一、阴阳与养生

《庄子·天下篇》在论六家要旨时说:“《易》以道阴阳。”司马迁在《史记》中还说:“《易》以道化。”都指明《周易》是讲阴阳变化的。阴阳学说是我国古代劳动人民通过长期对各种事物和现象的观察得出的一种朴素的认识,它把宇宙间的万物万象,分为阴阳两大类。阳代表奇数、光明、正向、运动、刚强、外在、德生、开放等一系列含义;阴代表偶数、阴暗、反向、静止、柔顺、内在、刑杀、关闭等一系列含义。《周易》是以卦象、卦义的形式来表达思想的,卦由爻组成,爻分为两类,一是阳爻(—),一是阴爻(--)。阳代表阳性的物、

象，阴爻代表阴性的物、象。

阳不是阴，阴也不是阳，这表明阴阳是对立的，但同时阴阳又是相互依存、相互包含的。没有阴就没有阳，没有阳也就没有阴。而且阴不独阴，阳不独阳，阴中有阳，阳中有阴。比如在八卦之中，除乾卦纯阳、坤卦纯阴外，其他六卦都是阴中有阳、阳中有阴，而且竟然是“阳卦多阴，阴卦多阳”（《系辞》）。如震、坎、艮为阳，而三爻之中阳爻居一而阴爻居二；巽、离、兑为阴，其三爻之中阴爻一而阳爻居二，所以说“阳卦多阴，阴卦多阳”。

阴阳相反相成、相推相摩、相互交感而生变化。《系辞》曰：“刚柔相推而生变化。”又曰：“刚柔相推，变在其中矣。”又曰：“日往则月来，月往则日来，日月往来而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑往来而岁成焉。”有阴阳的对立与依存，才有阴阳之间的相互交感；有阴阳之间的相互交感，才有阴阳间的相互生发和相互推进，也才有事物的生存与发展。这就是天地间的根本规律，就是所谓的“道”。所以《系辞》曰：“一阴一阳之谓道。”道的根本就是阴阳间的交感与变通。《咸·彖》曰：“天地感，而万物化生。圣人感人心，而天下和平。观其所感而天地万物之情可见矣。”感、通是天地的正道、大道；不感、不通则是邪道、吝道。《否·彖》曰：“天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。”“一阴一阳之谓道”，圣人作易的目的就是为了明道，就是为了给人们的生活与生命确定准则，就是为了正人心、顺性命。《说卦》曰：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六爻而成卦。分阴分阳，迭用刚柔，故《易》六位而成章。”

阴阳之间的交感与变通是天地间的根本法则，生命现象虽然是一复杂的物质现象，是世界历史长期进化的结果，但它仍然是受阴阳法则支配的。并且“圣人”作《易》的根本目的并不是为了解释和说明自然物象，而是为了“顺性命之理”，是为了正人心、顺性命。

因此,“一阴一阳之谓道”,不仅是《周易》的根本,是易学的基础,同时也是我国传统医学和养生学的基础。

《黄帝内经》是中国传统医学的基本经典,中医理论基本上是由《黄帝内经》奠立的。《黄帝内经》曰:“阴阳者,天地之道也,万物之纲纪、变化之父母、生杀之本始、神明之府也,治病必求于本。”^① 阴阳之道作为天地间的根本大道,是天地万物共同遵守的普遍法则,是一切变化的源泉,是生命运动的始因,是精神及其功能活动的基础,因而也是病理现象的基础,所以治病当求其本,而不能逐于末。这里的治病之本,就是所谓的阴阳之道。唐代大医学家孙思邈说:“不知《易》,不足以言太医。”^② “《周易》六壬,并须精熟,如此乃得言大医。”^③ 至明代,张介宾正式提出了“医易同原说”,并对此作了系统阐述。张介宾认为,“天地之道,以阴阳二气而造化万物;人生之理,以阴阳二气而长养百骸。易者,易也,具阴阳动静之妙;医者,意也,合阴阳消长之机。虽阴阳已备于《内经》,而变化莫大于《周易》。故曰天人一理者,一此阴阳也;医易同原者,同此变化也。”又说:“天地之易,外易也;身心之易,内易也。”“医之为道,身心之易也。”^④

“医易同原”,医以易为基础。而中国传统医学讲究治病当治其本,病之本就是所谓的“阴阳消长之机”。同时,中国传统医学更强调治病当“治未病”。“治未病”就是治病于未病之时。《黄帝内经》说:“是故圣人不治已病治未病,不治已乱治未乱,此之谓也。夫病已成而后药之,乱已成而后治之,譬犹渴而穿井,半而铸锥,不亦晚乎!”^⑤ “治未病”就是预防和养生。孙思邈指

① 《素问·阴阳应象》。

② 见张介宾:《医易义》。

③ 孙思邈:《千金要方·大医习业》。

④ 张介宾:《医易义》。

⑤ 《素问·四气调神》。



出：“善养性(生)者，则治未病之先，是其义也。”^① 所以养生比医病更为根本，而养生的根本就是“合阴阳消长之机”，就是和顺阴阳之道。

《黄帝内经》说：“上古有真人者，提挈天地，把握阴阳，呼吸精气，独立守神，肌肉若一，故能寿比天地，无有终时，此其道生。”“中古之时，有至人者，淳德全道，和于阴阳，调于四时，去世离俗，积精全神，游行天地之间，视听八达之外，此盖益其寿而强者也，亦归于真人。”^② “寿比天地，无有终时”，“游行天地之间，视听八达之外”，固然有神妙之意，为夸饰之辞，然“真人”、“至人”益寿延年当是毫无疑问的。而其之所以能够益寿延年关键就在于“真人”、“至人”能够“把握阴阳”、“和于四时”。所以《黄帝内经》反复强调：“故阴阳四时者，万物之终始也，死生之本也。逆之则灾害生，从之则苛病不起，是谓得道……从阴阳则生，逆之则死；从之则治，逆之则乱。”^③ 把是否尊重阴阳法则视做或生或死的分界，这就把阴阳放到了养生学最为重要的地位。

天地万物可以分为阴阳，人之形体，作为复杂的生命体，也可以分为阴阳。《黄帝内经》说：“人生有形，不离阴阳。”^④ 阴阳是人体的基本架构，是认识人体的基本方法，也是养生学首先应当清楚明白的基本理论。《黄帝内经》认为，“夫言人之阴阳，则外为阳，内为阴。言人身之阴阳，则背为阳，腹为阴。言人身脏腑之阴阳，则藏者为阴，府者为阳。肝、心、脾、肺、肾五藏皆为阴，胆、胃、大肠、膀胱、三焦六腑皆为阳。”^⑤ 另外，依据“阴中有阴，阳中有阳”^⑥ 和

① 孙思邈：《千金要方》。

② 《素问·上古天真》。

③ 《素问·四气调神》。

④ 《素问·宝命全形》。

⑤⑥ 《素问·金匱真言》。

“阳中有阴，阴中有阳”^①的原理，《黄帝内经》还指出：“背为阳，阳中之阳，心也；背为阳，阳中之阴，肺也；腹为阴，阴中之阴，肾也；腹为阴，阴中之阳，肝也；腹为阴，阴中之至阴，脾也。”^② 这表明人体阴阳的划分是相对灵活的，是分层次的。阴阳的层次性显示着事物所具阴阳属性的程度。

《易》的基本结构是八卦，八卦结构组成了《周易》的基本宇宙图式。而人体虽小，却是一个小宇宙。且《易》之为象，源于“近取诸身，远取诸物”（《系辞》）。阴阳在人体上有其影像，八卦在人体上亦有其影像。《说卦传》曰：“乾为首，坤为腹，震为足，巽为股，坎为耳，离为目，艮为手，兑为口。”张介宾在《医易义》中解释说：“以形体言之，则乾为首，阳尊居上也；坤为腹，阴广容物也；坎为耳，阳聪于内也；离为目，阴明在外也；兑为口，折开于上也；巽为股，两垂于下也；艮为手，阳居于前也；震为足，刚动于下也。”人体器官不仅与八卦有着一一对应的关系，而且这些器官本身具有不同的阴阳属性。既然是人体器官，而人体本身是各个器官组成的整体，所以不同器官之间并不是各自独立的，而是相互发生作用、相互影响的。而这种影响，正是通过阴阳两种力量、两种势力的交感流变而发生和实现的。

八卦不仅体现为人体外在之形，而且体现为人体内在之生理机能，即所谓的“脉”。清代冯道立在《周易三极图贯》贞集上“八卦近取诸身”条中说：“《易》云近取诸身，如《说卦》乾首坤腹等是，然人身一小天地，岂止在外形体哉……人身有督脉由阳道，有任脉由阴道。任督二脉即人身之乾坤，亦即九一二数相表里。内而脏腑行于手者六，行于足者六，即乾坤外有六子。九一外有二八（三七）、四六之数也……由此观之，任督二脉乃人身天地定位，肺、脾、

① 《素问·天元纪》。

② 《素问·金匱真言》。

大肠、胃乃人身山泽通气，心、肾、小肠、膀胱乃人身水火不相射，心包络、三焦、肝、胆乃人身雷风相搏，人身与造化相符如此。理较通卦验二十四气应二十四脉更为得当。”人之形体，有阴有阳，人之脉象，亦有阴有阳。《黄帝内经》说：“脉有阴阳，知阳者知阴，知阴者知阳。”^①“善诊者，察色按脉，先别阴阳……审其阴阳，发别柔刚，阳病治阴，阴病治阳，定其血脉，各守其乡……”^② 具体而言，脉象之浮、数、滑、实者，属阳脉；而沉、迟、涩、虚者，属阴脉。

人之身体，不外乎阴阳。阴阳的中正与和谐是万物生化的理想状态，《乾·彖》曰：“保合太和，乃利贞。”人之身体，作为一小宇宙，其健康发育，亦不外乎阴阳之平顺和谐。《黄帝内经》曰：“凡阴阳之要，阳密乃固。两者不和，若春无秋，若冬无夏。因而和之，是谓圣度。故阳强不能密，阴气乃绝；阴平阳秘，精神乃治；阴阳离决，精气乃绝。”^③ 这就是说，人体的阴阳双方，在发挥各自性能的时候，都保持恰如其分，从而紧密结合，协同制化，这样，人就健康无病。

中医学和养生学把人体阴阳中正和谐视作健康的本质与依据。“阴阳匀平，以充其形，九候若一，命曰平人。”^④ 阴阳调和之人为平人，即健康之人。而一旦阴阳失调，就会产生疾病。“阴不胜其阳，则脉流薄疾，并乃狂；阳不胜其阴，则五藏气争，九窍不通。”^⑤ 当作为功能的阳胜阴的时候，会使血脉流动急迫，甚至令人发狂；当作为生命物质的阴胜过阳的时候，会使五藏不和，九窍不畅。故曰：“阴阳乖戾，疾病乃起。”^⑥ “阴胜则阳病，阳胜则阴病。阳胜则热，阴胜则寒。重寒则热，重热

① 《素问·阴阳别》。

② 《素问·阴阳应象》。

③ 《素问·生气通天》。

④ 《素问·调经》。

⑤⑥ 《素问·生气通天》。

则寒。”^①

由于疾病在于阴阳失调,因此补偏救弊,调整阴阳,以恢复阴阳平衡,是中医治疗的基本原则,这就是《黄帝内经》所说的“谨察阴阳所在而调之,以平为期。”^②“寒者热之,热者寒之,温者清之,清者温之,散者收之,抑者散之,燥者润之,急者缓之,坚者栗之,脆者坚之,衰者补之,强者写之。各安其气,必清必静,则病气衰去,归其所宗,此治之大体也。”^③

“谨察阴阳所在而调之,以平为期”,使阴阳二气各安其所,“必清必静”,“归其所宗”,不仅是中医治疗的基本原则,也是养生学的总原则。《黄帝内经》认为:“生之本,本于阴阳……失其所,则折寿而不彰。”^④ 中国人认识到,人体阴阳具有很强的“自和”功能,即通过整体的自我调节,而产生防病祛病的效果。“阴者,藏精而起亟也;阳者,卫外而为固也。”^⑤ 当阴邪之气侵害阳气之时,阴精就“起亟”化为阳气,补充阳气;当阳邪之气侵害阴精之时,阳气又会起卫固阴精的作用。如果病邪使阴阳某一方面过旺,那么另一方会起抵消其偏盛的作用。如果人体经常保持“阴平阳秘”的良好状态,那么阴阳自和的机制就会增强,机体的秩序水平和维持秩序的能力就会提高,机体整体就越趋于稳定。如此,自然可以健康长寿。相反,如果阴阳和谐遭到破坏,则须要尽速修复。于是机体中枢调节系统通过提高“起亟”、“卫固”的强度,调动全身的潜能,以使阴阳重新持平。代谢加快了,潜能耗散了,寿命自然也就减少了。

基于维持阴阳和谐、平衡这样一种基本原则,养生学对于人体所具有的各种重要的阴阳对立都尽力设法使之谐调。如形神、

① 《素问·阴阳应象》。

②③ 《素问·至真要》。

④⑤ 《素问·生气通天》。

动静、性命、水火、升降等，都是养生学所着重调节并使之平和的阴阳矛盾，在调节阴阳的过程中，养生学家认为，一般来说，阳的方面能否周密是关键。所以《黄帝内经》说：“凡阴阳之要，阳密乃固。”^①“故阳气不能密，阴气乃绝。”^②这是因为，在阴阳二者之间，阳代表功能，是活跃的方面，起着主导作用。阳如果能够固密，与阴紧密相合而不外越，不白白耗散，那么阴精也就容易得到保存与养护，从而形成良好的体内循环。这样，人就精神饱满、机体健壮而长寿。反之，如果阳气躁动外越，就会耗费阴精，造成阴阳相离，而使两者不协调、不相实，轻则致病，重则殒命。所以，养生重在于调和阴阳，而调和阴阳的关键则在于善养阳气。

二、天时与养生原则

阴阳的协调与平衡是养生的基础，而保守和维护人体阴阳的平衡与协调，就不能不考虑四时节气变换所引起的外在阴阳的变化，以及这种变化对于人体阴阳的影响。《黄帝内经》曰：“智者之养生也，必须四时而适寒暑……节阴阳而调刚柔，如是则僻邪不至，长生久视。”^③这样，顺天随时就成为养生的基本原则。

在六十四卦中，有反映阴阳消长的十二辟卦，又名十二消息卦、十二月卦、候卦。辟，《尔雅·释诂》曰：“辟，君也。”君即主，就是说这十二卦为十二月之主。十二辟卦取自六十四卦中十二个特殊的卦形，配合一年十二个月的月候，指示自然界万物“阴阳消长”的

①② 《素问·生气通天》。

③ 《灵枢·本神》。

意义。在一个卦体中，阳爻去而阴爻来，称为“消”，阴爻去而阳爻来，称为“息”。简言之，即“阴盈为息，阴虚为消”。所以十二辟卦也被称为十二消息卦。

复卦	䷗	一阳息阴	建子	十一月
临卦	䷒	二阳息阴	建丑	十二月
泰卦	䷊	三阳息阴	建寅	正月
大壮卦	䷡	四阳息阴	建卯	二月
夬卦	䷪	五阳息阴	建辰	三月
乾卦	䷀	六阳息阴	建巳	四月
姤卦	䷫	一阴消阳	建午	五月
遁卦	䷠	二阴消阳	建未	六月
否卦	䷋	三阴消阳	建申	七月
观卦	䷓	四阴消阳	建酉	八月
剥卦	䷖	五阴消阳	建戌	九月
坤卦	䷁	六阴消阳	建亥	十月

以泰卦、大壮卦、夬卦配春，以乾卦、姤卦、遁卦配夏，以否卦、观卦、剥卦配秋，以坤卦、复卦、临卦配冬。由复卦至乾卦六卦表示阳爻逐渐增强，阳爻自下而上不断增长，此为阳息的过程，自姤卦至坤卦六卦，表示阴爻逐渐增加，阴自下而上逐步增长，此为阴消的过程。乾坤二卦为消、息之母。

在《周易》看来，人生活于天地之间，为宇宙整体的一个成员。而天地万物的运行本身是有规律的。《丰·彖》曰：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。”天地万物的运行是随时而行、有节律的。人的一切行为、活动都必须与宇宙大系统的秩序、节律相协调，才能顺利通达，才能取得成功。《大有·彖》曰：“应乎天而时行，是以元亨。”“大有”的“元亨”就在于它应乎天时。所以应乎天时，随时而行，则无有不利，则其道光明。《艮·彖》曰：“时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。”《系辞》也说：“变通者，趋时者

也。”“待时而动，何不利之有。”一切变通，都须随时而行，人体养生，当然也不例外。

自然界有四季，春主生，夏主长，秋主收，冬主藏。适应四季节候的变化，四季养生各有不同。简括而言，即是春养生，夏养长，秋养收，冬养藏。

春天是万物生长发育的季节。《尚书大传》说：“东方为春，春者出也，万物之所出也。”《黄帝内经》曰：“春三月，此谓发陈，天地俱生，万物以荣。夜卧早起，广步于庭，被发缓形，以使志生。生而勿杀，予而勿夺，赏而勿罚。此春气之应，养生之道也。”^① 春回大地，万物从冬眠中苏醒，大自然呈现出欣欣向荣的景象。此时人体之阳气也顺应自然，开始向上向外舒发。《汉律志》说：“当审时气，节宣调摄，以卫其生。”春季养生首先要把握春令之气升发舒畅的特点，节制和宣达春阳之气。从生活起居上讲，应当晚睡早起，散披长发，舒展形体，信步缓行于庭院之中，使血液畅通，气血调和，精神愉悦。从饮食上讲，根据春季阳气升发、人体代谢开始旺盛的特点，饮食宜选辛、甘、温之品，忌酸涩；宜清淡可口，忌油腻生冷之物。初春阳气初发，辛、甘之品可发散为阳以助春阳，而温食则利于护阳，如葱、枣、花生等皆宜。春为肝气当令，肝过旺则克脾，使中土衰弱，不利健康。所以，张仲景说“春不食肝。”^② 孙思邈也说：春日宜“省酸增甘，以养脾气”。^③ 从精神上来讲，更应做到心胸开阔，情绪乐观。应当做到“生而勿杀，予而勿夺，赏而勿罚”。

夏季是一年阳气最盛的季节，人体阳气此时最易发泄。《黄帝内经》曰：“夏三月，此谓蕃秀，天地气交，万物华实，夜卧早起，无厌于日，使志无怒，使华成秀，使气得泄，若所在外，此夏气之应，养长

① 《素问·四气调神》。

② 张仲景：《金匱要略》。

③ 孙思邈：《千金要方》。

之道也。”^① 夏季天阳下济，地热上蒸，天地之气上下交合，各种植树大都开花结果了，因而是万物繁荣秀丽的季节。夏季气候炎热，是人体新陈代谢旺盛的时期。人在夏季，心火旺，肺气衰。从生活起居上讲，宜晚睡早起，顺应自然，保养阳气。晚点入睡，可以顺应自然阴气的不足；早些起床，可以顺应阳气的充盈。从饮食上讲，夏季的饮食要多辛温，少苦寒，节冷饮。夏为心气当令，张仲景说：“夏不食心。”^② 孙思邈认为，夏季宜“省苦增辛，以养肺气”^③。少吃苦寒之食可避免伤阳气，多食辛味食物以养肺气，可以避免心火过旺而制约肺气的宣发。因为夏季心旺肾衰，所以虽大热不宜暴食冷饮。从精神上来讲，夏季神气调养要做到神清气和，快乐欢畅，心怀宁静，要使精神像含苞待放的花朵一样秀美，切忌发怒，以使机体气机宣畅，通泄自如。

秋季，自然界的阳气开始收缩，阴气逐渐增长，碧空如洗，地气清肃。《黄帝内经》曰：“秋三月，此谓容平，天气以急，地气以明。早卧早起，与鸡俱兴。使志安宁，以缓秋刑，收敛神气，使秋气平，无外其志，使肺气清，此秋气之应，养收之道也。”^④ 从生活起居上讲，根据秋季阳气由疏泄到收敛、闭藏的特点，应当做到“早卧早起，与鸡俱兴”。早卧，以顺应阴精之收藏，以养“收”气；早起，以顺应阳气的舒长，使肺气得以舒展。从饮食上讲，秋季应当“少辛增酸”。秋为肺气当令，故张仲景说：“秋不食肺。”^⑤ 以免食肺而增肺气之淫。肺主辛味，肝主酸味，辛能胜酸，故秋季要减辛味以平肺气，增酸味以助肝气。从精神上来讲，秋季万物开始凋零，容易使人产生伤感之

① 《素问·四气调神》。

② 张仲景：《金匱要略》。

③ 孙思邈：《千金要方》。

④ 《素问·四气调神》。

⑤ 张仲景：《金匱要略》。

情，所以秋季养生首先要培养乐观情绪，保持神志安宁，以神敛气，以减缓肃杀之气对于人体的影响。

冬季阴气盛极，草木凋零，昆虫蛰伏，万物收藏。与之相应，人体新陈代谢也处于缓慢的水平，所以，避寒就温，敛阳护阴，以使阴阳相对平衡，是冬季养生的基本原则。《黄帝内经》曰：“冬三月，此谓闭藏，水冰地坼，无扰乎阳，早卧晚起，必待日光。使志者若伏若匿，若有私意，若已有得。去寒就温，无泄皮肤，使气亟夺。此冬气之应，养藏之道也。”^①从生活起居上讲，要适应冬季之闭藏特征，应当“晚卧早起，必待日光”。早睡以养人体之阳气；迟起以待日出，为的是养阴气。从饮食上来讲，冬季是肾主令之时，肾主咸味，心主苦味，咸能胜苦。所以饮食宜减咸增苦以养其心气，这样可使心气坚固。从精神上来讲，冬季应当保持精神安静自如，含而不露，好像把个人隐私收藏起来那样，秘而不宣。另外，冬季切勿使情志过极，以免扰阳。

春生夏长，秋收冬藏，是生物变化的总规律，而养生者必须遵循这个规律。四时养生总的原则是“春夏养阳，秋冬养阴”。《黄帝内经》说：“夫四时阴阳者，万物之根本也，所以圣人春夏养阳，秋冬养阴，以从其根，故与万物、沉浮生长之门。逆其根，则伐其本，坏其事矣。”^②春夏之时，自然界之阳气升发，万物生机盎然。养生者要顺时而养，这时就该充养、保持体内阳气，使之充沛。凡有耗伤阳气及阻碍阳气的情况皆应避免。这就是所谓的“春夏养阳”。而秋冬之时，万物敛藏。这时养生就应顺应自然界收藏之势，收藏阴精，使精气内聚，以润养五藏，抗病延年。这就是所谓的“秋冬养阴”。杨上善说：“圣人与万物俱浮，即春夏养阳也；与万物俱沉，即秋冬养阴也。”^③清代高士宗也说：“圣人春夏养阳，使少阳之气

①② 《素问·四气调神》。

③ 杨上善：《内经·太素顺养篇》。

生,太阳之气长。秋冬养阴,使太阴之气收,少阴之气藏。养阴养阳,以从其根。”^①

阴阳规律是万物由生而死、由始而终的根本法则。人们顺应它,就会健康无病;违背它,就会患病夭折。所以,养生首先应当从顺阴阳、适寒暑做起,应当做到随时而应,以保持人体阴阳的平衡与和谐。

三、《颐》卦对养生的论述

《周易》不仅对中国养生学的基本原则及整体理论产生了很大的影响,而且《周易》在很多方面直接和具体地论述了养生。六十四卦中的《颐》卦就是专门论述养生的。

《颐》卦位居第二十七,次于《大畜》卦之后。《序卦》曰:“物畜然后可养,故受之以颐,颐者,养也。”养首先是以物质的积累和提供为前提的,《大畜》卦是指有大的积蓄,有大积蓄才可以养,所以,《大畜》卦之后是《颐》卦。从卦象上看,《颐》卦的卦象是䷚,上下两个阳爻,中间四个阴爻,外实而内虚,形象结构是口。从结构上来讲,是震下艮上。震为雷、为动;艮为山、为止。人吃东西时,嘴巴的咀嚼动作正是下动而上止,所以更具体来讲,《颐》卦的形象是嘴吃东西的动作。

《颐》卦的卦辞是:“颐,贞吉。观颐,自求口实。”颐即养,养包括自养、求养、养人。“观颐”,可理解为考察、考究养生之道。“实”即食,“自求口实”即自养,即依靠自己求得口中之食。人之生存与发展首先依赖于对外在物的摄取和消费,而这种摄取和消费首先是从饮食开始的,饮食是人生的第一需要。离开饮食,人的一切休

^① 高士宗:《素问直解》。

养生息都将无从谈起。所以古人一向把饮食看做“活人之本”。正如明代高濂所指出的，“饮食，活人之本也，是以一身之中，阴阳运行，五行相生，莫不由于饮食。故饮食进则谷气充，谷气充则血气盛，血气盛则筋力强。”^①

养生以饮食为始，而人之饮食与动物之食物有根本的不同。这里的不同在于，动物食物不存在正当与否的问题，而人的饮食则有一个正与不正的问题。在《周易》看来，依靠自己求得口中之食是贞正而吉祥的。《颐·彖》曰：“颐，贞吉，养正则吉也。观颐，观其所养也。自求口实，观其自养也。天地养万物，圣人养贤以及万民，颐之时大矣哉！”程颐说：“圣人设卦，推养之义，大至于天地养育万物，圣人养贤以及万民，与人养生、养德、养人，皆颐养之道也。动息节宣，以养性也；饮食衣服，以养形也；威仪行义，以养德也；推己及物，以养人也。”^②“养正”，养生之道正当。养正才吉祥；养不正，自然无吉祥可言。养之正与不正，显然不是一个简单的饮食问题，而是涉及到思想修养、品德操守等精神生活领域的问题。在食物匮乏的条件下，是只求自己生，还是也考虑他人生？在危难之际，是只顾自己安危而不顾他人死活，还是先他人而后自己？这是对一个人思想情操的严峻考验。所以，养生不仅包括养体的问题，还包括养心的问题。只有心正，才能“养正”；只有“养正”，才能获得吉祥。程颐认为，“颐之道，以正则吉也。人之养身、养德、养人、养于人，皆以正道则吉也。天地造化，养育万物，各得其宜者，亦正而已矣。‘观颐，自求口实’，观人之所颐，与其自求口实之道，则善恶吉凶可见矣。”^③在《周易》看来，养生虽从饮食开始，而其真正的开端则不是饮食，而是思想修养，而是正其心端其行。行是外，心是内。心之正与不正，是通过行之端与不端而表现出来的。所以，

① 高濂：《遵生八笺·饮服食笺》。

②③ 程颐：《伊川易传》。

应当观行，观其行而察其心。观包括两个方面，一是“观其所养”，一是“观其自养”。“观颐，观其所养也。自求口实，观其自养也。”“所养”，是其所养之人，如果其所养之人生活困苦，而其本人却不思努力，只图自己轻松安逸，此行则不端，其心则不正。“自养”，即依靠自己获得衣食。依靠自己获得衣食是正当的，是人之正道。有能力而不自食其力，依赖他人而过寄生生活，非君子之所为，是歪门邪道。

养生之正与不正，还涉及到“时”的问题。“天地养万物，圣人养贤以及万民，颐之时大矣哉！”在六十四卦中，初九象地，上九象天。人生于天地之间，天地间之一切都是顺时而生，应时而长的。天地养育万物，春生夏长，秋收冬藏，当暑则暑，当寒则寒，遵从的正是时间的节律，由此万物各得其正而生生不息。假如暑时而寒，寒时而暑，万物当然就难于生养了。圣人养育贤能及天下民众也是如此，按时选拔贤能以管理民众，寒暑不违农时，衣食随四季交替而变化，饥荒及时得到赈济，人人丰衣足食，天下太平。天地养万物，圣人养贤及万民，遵从的是时间之序；人的养生之道也应当法天地之象，效圣人之则，顺时而应，以时序为大。顺时而应，因时制宜，包含有多方面的含义。它既包括季节、时令、朝夕，也包括不同人年龄方面的不同。也就是说，人的正当的养生之道不应千篇一律，而应因人而异；不应死守陈规，而应适时而变。正如孙思邈所说的：“衣食寝处皆适，能适气者，始尽养生之道。”“善养摄生者，卧起有四时之早晚，兴居有至和之常制。”^①他还告诫：“善摄生者无犯日月之忌，勿失发时之和。”^②

养生不仅包括养身，而且包括养德，这种思想在《象》中还有进一步的体现。《颐·象》曰：“山下有雷，颐。君子以慎言语，

①② 孙思邈：《千金要方》。

节饮食。”颐卦下震上艮，震为雷而艮为山，所以颐卦的卦象是山下有雷。山下有雷，使人惊恐。君子法天地之象，亦须有所戒备。况且颐为口，言语由口而出，言语不慎，必致祸端，所以君子应当“慎言语”。另一方面，颐为口，食物从口而入，食之不当，必害其体，所以君子还应当“节饮食”。孔颖达说：“先儒云‘祸从口出，患从口入’。故于颐养而‘慎’、‘节’也。”^①对于“慎言语，节饮食”，明代王文禄曾解释说：“胃气者，中气也。慎言语，则中气不散而上越；节饮食，则中气不滞而下泄。故《颐·象》曰：‘君子慎言语，节饮食。’颐者，养也。养生、养德，岂可舍诸？”^②清人陈梦雷说：“言语饮食，皆颐（面颊）之动，慎之节之，法艮之止也。慎语所以养德，节饮食所以养身，此则专就自善言之。已得其养，然后可以及人也。《彖传》言养之大者，故极其所养，至于万物天下。《象传》言养之切者，故是其自养，而始于言语饮食，要皆出于正者也。”^③养生与养德不可分，养德不仅有助于养生，而且本身就是养生的重要方面。无论是养生还是养德，都要遵从正道，都要以正为基本准则。

养生，人皆知道以饮食为养，岂不知饮食有养，但却要节。《周易》关于节制饮食的思想，对中国养生学具有很大的影响。《管子·形势解》说：“起居适，饮食节，寒暑适，则身利而寿命益”，“起居不适，饮食不节，寒暑不适，则形体累而寿命损。”明代胡廷贤指出：“人知饮食所以养生，不知饮食失调亦以害生。”^④李时珍也告诫人们：“饮食不节，杀人顷刻！”^⑤

《颐·初九》曰：“舍尔灵龟，观我朵颐，凶。”尔，指颐卦初九之

① 孔颖达：《周易正义》。

② 王文禄：《医先》。

③ 陈梦雷：《周易浅述》。

④ 胡廷贤：《寿世深元·饮食》。

⑤ 李时珍：《本草纲目》。

爻；灵龟，有灵性的龟，喻初九之阳刚美质。程颐说：“龟能咽息不食，灵龟喻其明智而可以不求养于外。”^① 我，指颐卦六四爻；朵颐，是张开嘴。意思是说，放弃你灵龟般的美质，而垂涎欲滴地观看我吃东西，这是不正当的，是有凶险的。从爻象上看，初九是阳爻得正位，位居最下，像下嘴唇。嘴唇本来不吃东西，但初九与六四相应，六四是被养育的，在吃东西。现在初九被六四引诱，也想吃东西，并且做垂涎欲滴状。初九动则变阴爻，下卦变坤，坤为方；上卦变离，离为龟，是初九“舍尔灵龟”的卦象。离为目，是初九“观我朵颐”，垂涎观看六四吃东西的卦象。初九当颐养之时，上应六四，犹如以阳刚之实求养于阴虚，养身不得其道，故爻辞借六四口气以责之。朱熹说：“初九阳刚在下，足以不食；乃上应六四之阴，而动于欲，凶之道也。”^② 初九之凶，在于其颐养之不正，舍弃自己纯洁阳刚之美，而生贪欲之心。所以《象》说：“观我朵颐，亦不足贵也。”程颐解释说：“既为欲所动，则虽有刚健明智之才，终必有失，故其才亦不足贵也。”^③ 从养生学的角度讲，初九之爻在于告诫人们：养生应当力戒贪欲。《吕氏春秋》认为，“天生人而使有贪有欲。欲有情，情有节。圣人修节以止欲，故不过其行情也。故耳之欲五声，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，贵贱、智愚、贤不肖，欲之若一，虽神农、黄帝，其与桀、纣同。圣人之所以异者，得其情也。由贵生动，则得其情也；不由贵生动，则失其情也。此二者，死生存亡之本也。”人之有欲，是人先天具有的心理倾向。从欲的角度看，凡人之有欲和圣人之有欲是相同的，人皆有欲。圣人与凡人不同之处在于，圣人能将欲控制在适度的范围内，做到有欲有节；而凡人则只知有欲，不知有节，欲而贪，从而必生祸端。所以，《周

① 程颐：《伊川易传》。

② 朱熹：《周易本义》。

③ 程颐：《伊川易传》。

《易》认为，情、欲只有适度，才有利于养生；假如过贪，不仅不能养生，而且伤生。

《颐·六二》曰：“颠颐拂经，于丘颐，征凶。”颠，倒也；拂，违也；经，常理也；丘即高丘。意思是说，颠倒向下求索，违背常理，向高丘上的尊者索取营养，也不会有好结果。从爻象上看，六二是阴爻，象征不能养活自己的人，必须由别人供养，然与上卦之六五阴阳无应，于是六二向下求邻爻初九。依照易理，上养下是正道、常理。六二居下卦之中，阴爻阴位，柔顺中正，可是六二现在却有背于柔顺中正之德，而向下求养于初九之阳，有失颐之正道，故为“颠颐”之象。另一方面，六二居下卦之中，为下卦之主爻，下卦为震，震为动，象征颠沛，所以称为“颠颐”。六二既不能自养，向下求养不仅有失正道，而且下移使下卦变坎，坎为水，为凶卦，所以六二下求不仅不合正道，而且也不会有好结果。六二理应向上，但是上面没有阳爻与其相应，而且上卦艮为山丘，登丘求颐，所以说“于丘颐”。然而，六二向上求养，因为与六五阴阳无应，也不会得到好结果，故曰“征凶”。清人陈梦雷说：“阴不能自养，必欲从阳求养。今（六）二求养于初（九），则颠倒而违于常理矣。上九最高，有丘象。（六）二求养于上（九）则非正应，往必取凶矣。”^① 所以《象》说：“六二征凶，行失类也。”类为朋类，阴阳相应方为类，同性非类。六二上行，无应而失类，所以凶。这里所涉及的问题仍然是颐养之正与不正的问题，颐养正，则吉；颐养不正，则凶。所以，颐养、养生一定要通过正当的途径来进行。

《颐·六三》曰：“拂颐，贞凶。十年勿用，无攸利。”拂为违，贞凶即守正防凶。意思是说，违背颐养之道，守持正固以防凶险，十年之内勿施展才用，要是施用必将无所利益。从爻象上看，六三是阴爻在震卦下位，震为动，象征为求得供养极力活动。六三阴爻居阳

^① 陈梦雷：《周易浅述》。

位,不中不正,象征求得供养的方法手段不正当,所以是“拂颐”。六三与上九成正应,求得上九的养育本来是合情合理的正当要求,是“贞”的卦象,但是,有位居至尊的六五与上九成比,有阴爻六四阻于其间,且上九在艮上,艮为止、为拘,因此行动虽然正确,而必被阻止,所以为凶。陈梦雷说:六三“居动之极,是媚上以贪求而无厌者,拂颐之贞矣,其占必凶”^①。就是说,六三之凶根源于其媚上而贪求无厌,从而违反了颐养之道。至于十年勿用,《象》的解释是:“十年勿用,道大悖也。”之所以十年之内不可施用才能,还是因为六三之行为与颐养之正道大相背离。而其之所以相背离则是由于它的媚上与贪求。孔颖达说:“以其养上以谄媚,则与正道大悖乱。”^② 这里《周易》仍然强调的是养生之道的正与不正的问题。

《颐·六四》曰:“颠颐,吉。虎视眈眈,其欲逐逐,无咎。”眈眈,专一注视之状;逐逐,相继不绝之态。意思是说,六四以阴养阳,虽是颠倒之养,但以上养下,是正,所以仍得吉祥。初九如虎视般盯着上面,其求迫切而又不绝,六四迎合其求,以供其养,必无咎害。从爻象上看,六四在上卦,阴爻得正位,与下卦初九阴阳相应。阳为实,阴为虚,以阳养阴是正,今六四以阴养初九之阳,不正,所以是“颠颐”。但六四在上,初九在下,以上养下又是常理,六四不违常理,所以虽为“颠颐”,仍致吉祥。《象》曰:“颠颐之吉,上施光也。”程颐说:“颠倒求养,而所以吉祥者,盖得刚阳之应以济其事,致己居上之德施,光明被于天下,吉孰大焉?”^③ 就是说,六四之吉在于其以上养下,普施德惠。朱熹也说:“柔居上而得正,所应又正,而赖其养以施于下,故虽颠而吉。虎视眈眈,下而专也;其欲逐逐,求而继也。又能如是,则无咎也。”^④ 六二与六四,同是“颠

① 陈梦雷:《周易浅述》。

② 孔颖达:《周易正义》。

③ 程颐:《伊川易传》。

④ 朱熹:《周易本义》。

颐”，为什么前者凶而后者吉？陈梦雷解释说：“但(六)四居初(九)之上，所处得正，又为正应。自初(九)而言之，则初(九)之见养于(六)四为凶；自(六)四而言之，则(六)四之能养初九为吉。初九之刚，其视若虎之眈眈，不可驯也。六四顺其所欲而致之，逐逐焉而来，不失以上养下之正，咎可无矣。”^① 就是说，六二之凶在于其求，而六四之吉在于其施。游酢更进一步说：“二之志在物，而四之志在道。”^② “在物”，则无应强求，故凶；“在道”，则养正利物，故吉。

《颐·六五》曰：“拂经，居贞吉，不可涉大川。”意思是说，六五违背了颐养的常理，能坚守居尊的正道才吉祥，但不可有大的作为。从爻象上看，六五是阴爻居至尊之位，失正无应，阴柔无实，惟承上九阳刚之质以济己之阴，犹如不能养人，反赖上者养己以兼养天下，有违君主“养贤以及万民”的常理，故曰“拂经”。六五虽然位不正，且自身柔弱，又无爻相应，只有上九与它成比，是它的惟一依靠。但它毕竟是尊者，位居至尊之位，而且按照阴从阳、阳乘阴、相比相亲的正理，柔顺从上，顺理成章，所以，只要六五能坚持居尊的正道，亦可获得吉祥，故曰“居贞吉”。然六五此时才力柔弱，惟宜从阳补阴，不可率意犯难涉险；再说，六五居艮，艮为山、为止，被山阻止，不可行动，当然不能涉川渡河；而且，六五从上，则上卦变坎，坎为水险，故曰“不可涉大川”。程颐说：“六五，‘颐’时居君位，养天下者也。然其阴柔之质，才不足以养天下，上有阳刚之贤，故顺从之，赖其养己以济天下。君者养人者也，反赖人之养，是违拂于经常。既以己之不足而顺从于贤师傅，上，师傅之位也，必居守贞固，笃于委信，则能辅翼其身，泽及天下，故吉也。阴柔之质，无贞刚之性，故戒以能居贞则吉。以阴柔之才，虽倚赖刚贤，能持循于

① 陈梦雷：《周易浅述》。

② 参见李光地：《周易折中》。

平时,不可处艰难变故之际,故云‘不可涉大川’也。”^①这就是说,六五的吉,主要来自于其居正与从上。所以《象》说:“居贞之吉,顺以从上也。”程颐解释说:“居贞之吉者,谓能坚固顺从于上九之贤,以养天下也。”^②六二与六五皆为“拂经”,为何前者凶而后者吉?陈梦雷解释说:“(六)二动体,贪求于人以自养,则失正而凶;(六)五止体,虽不能养人,而能用人以养人,则正矣,故吉。”^③正则吉,不正则凶,而正与不正的区别就在于是求养于人,还是设法养人。

《颐·上九》曰:“由颐,厉,吉。利涉大川。”由颐,犹言“由之以颐”;厉为危。意思是说,天下依赖上九而获得颐养,知危能慎可致吉祥,利于有大的作为。从爻象上看,上九是阳爻,象征充实、富有,但是已经失去正位,处在无位无权的地位。居尊位的是阴爻六五,而六五无力自养,又无力养人,为此而屈尊从上,由上九供养,这是“由颐”的卦象。上九富压至尊,形势危迫而能获致吉祥,是因为上九身处危难,而能谨慎自持。另外,上九动则变阴,得正位,由失位的严峻处境变为正位而得吉祥。六五从上九而动,卦变为坎,坎为河渠,为通。原位于艮上,艮为山,下山渡河而通,是“利涉大川”的卦象。朱熹说:“六五赖上九之养以养人,是物由上九以养也。位高任重,故厉而吉;阳刚在上,故‘利涉大川’。”^④上九之吉,关键在于其身处危难之境而能谨慎自持。所以《象》曰:“由颐厉吉,大有庆也。”这里的庆既是上九之庆,更是天下百姓之大庆。正如程颐所说:“若上九之当大任为是,能兢畏为是,天下被其德泽,是大有福庆也。”^⑤试想如果上九身处高位,而不谨慎自持,必祸及其身,天下百姓亦必招致不幸矣。

①② 程颐:《伊川易传》。

③ 陈梦雷:《周易浅述》。

④ 朱熹:《周易本义》。

⑤ 程颐:《伊川易传》。

颐卦论述养生，主要是从养生之大道着眼，讲述养生之道的大道理。其基本宗旨体现为两个方面：“自养”之道，当本于德，不可弃德求欲；“养人”之道，当出于公，必须养德及物。六爻的喻旨，下三爻皆“自养”，不得其道，因此初九“凶”，六二“征凶”，六三“无攸利”；上三爻皆努力“养人”，而得其道，所以六四“吉”，六五“居贞吉”，上九“吉”且“利”。《周易折中》引吴曰慎的话说：“初九、六二、六三，皆自养口，私而小者也；六四、六五、上九，皆养其德以养人，公而大者也。公而大者吉，得颐之正；私而小者凶，失颐之贞也。可不观颐而求其正耶？”养生的常道在于明理、得正。如是，则吉；贪欲、贪求，不仅不能养生，还将招致祸端。

第十四章 易学与卜筮

易学的内容很广泛,而根柢在卜筮。可以说:没有卜筮,便没有易学。

一、《易》本卜筮之书

易学所依据的经典是《易经》,而“《易》本卜筮之书”。^① 据古代文献和近代出土文物所提供的资料,中华先民预测事物的方法主要有两种,即卜和占。卜即龟卜,将龟甲或兽骨钻孔,以火烤之,使其出现裂纹,据此推断事物的吉凶。把所卜之事及其断语刻在甲骨上,便是“卜辞”。由殷墟出土的卜辞是用汉语写成的我国最早的散文,已有三千多年的历史。占即占筮,用几十根蓍草反复演算,得出卦象,据以推断吉凶。根据占筮所得卦象判断吉凶的辞句,称为“筮辞”。由卦象和筮辞编辑而成的《易经》,是我国成形最早的图书。一般认为,龟卜盛行于殷代,而占筮则流行于周代。周代的筮法称为“易”,取蓍数与卦象变易之义,而《易经》便是周代的筮典。据《周礼·大卜》说:“大卜……掌三易之法,一曰连山,二曰

^① 《朱子语类》卷六十六。

归藏，三曰周易。其经卦皆八，其别卦皆六十有四。”郑玄在《易赞》中说：“夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》。”据此，八卦和六十四卦的符号系统早在夏商二代就产生了。作为一种预测方法，重要的恐怕不是龟卜或占筮的操作方法，而是对卜兆和卦象进行解释的象征系统，即八卦和六十四卦象数体系。龟卜也好，占筮也好，目的在于取得卦象。把特定卦象代入八卦或六十四卦象数系统，便可获得相应的意义解释。作为一本卜筮之书，《易经》的价值在于提供了一个以象和数为基础的奥妙无穷的解释系统。

《易经》的基础是八卦和六十四卦，它们是既相互联系又相互区别的两个系统，分别称为小成卦和大成卦，可以代表易学史上的两个阶段。《系辞》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”它认为八卦是对天文之象、地理之象、鸟兽之文及人身诸相的概括摹绘，也就是说对宇宙万象的抽象的描摹，目的在于通过对“类万物之情”的卦象系统的运演“以通神明之德”。“神明之德”在这里可理解为天地万物的运动规律。用人造的八卦符号系统模拟自然的宇宙系统的运动过程，这是一种理论实验，符合数学思维和科学思维的一般规律。宇宙自然的运动过程是不以人的意志为转移的，而八卦符号却可以随意运演，这是人类掌握自然的基本方法。《系辞》又说：“天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。”又认为八卦是圣人根据“天生神物”即河图和洛书创造出来的。据介绍，伏羲故里河南安阳有白龟池，池中白龟背部的花纹酷似一幅天然的伏羲八卦图。据此，我们可以认为，八卦的发明得益于自然的启示，即黄河中白龟背部的花纹。以此为基础，参以天象、地理、人相及鸟兽之文，创造出八卦；再根据天地变化及人事吉凶，赋予其一定的意义，八卦学说便产生了。可以认为，最初的预测方法一定是龟卜。以河龟背部的卦纹为参照，

任取一龟甲钻而灼之，裂纹所指即卦象所在，这再自然不过了。八卦系统是易学史上的小成时代，其代表预测方法是龟卜。

据《说卦》记载：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错，数往者顺，知来者逆，是故易逆数也。”据研究，这是讲伏羲八卦，又称先天八卦，应该是最初从龟背上得来的那种卦象。乾为天在上，坤为地在下，这叫天地定位。坎为月，离为日，分居左右，叫做水火不相射。在天地日月之间，有山泽通气，有雷风相薄，这是一个以人为坐标原点的大自然时空模型。另据《说卦》：“雷以动之，风以散之，雨以润之，日以烜之，艮以止之，兑以说之，乾以君之，坤以藏之。”“乾，健也；坤，顺也；震，动也；巽，入也；坎，陷也；离，丽也；艮，止也；兑，说也。”提供了八卦的意义和作用。也许，伏羲氏就是用这一系统“以通神明之得，以类万物之情”的。

另据《说卦》记载：“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震，震，东方也。齐乎巽，巽，东南也。……离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也。……坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰致役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也，故曰说言乎兑。战乎乾，乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。坎，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成终，而所成始也，故曰成言乎艮。”据研究这是与伏羲八卦既相互联系又相互区别的另一种八卦，称为文王八卦或后天八卦。显然，这里已排除了伏羲八卦中天地日月等宇宙空间概念，只讲地面上的时空变化，是一种更具体的八卦。接下来，《说卦》提供了大量有关八卦的类象，如：“乾为首，坤为腹，震为足，巽为股，坎为耳，离为目，艮为手，兑为口。”“乾为马，坤为牛，震为龙，巽为鸡，坎为豕，艮为狗，兑为羊。”乾为父，坤为母，震为长男，巽为长女，坎为中男，离为中女，艮为少男，兑为少女。乾为圆、为玉、为金、为寒、为冰、为木果；坤为布、为釜、为文、为众、为大舆；震为龙、为大涂、为决躁、为萑苇、为善鸣、为反生；巽为木、为工、为

长、为进退、为寡发、为臭；坎为沟、为轮、为隐伏、为心病、为盗、为耳痛；离为电、为甲冑、为龟、为大腹；艮为径路、为小石、为门阙、为鼠、为指、为黔喙之属；兑为巫、为口舌、为毁折等等。这大概就是所谓“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪”、“八卦以象告”了。

《说卦》所载的这些内容，应该就是龟卜时代易学的基本内容。

在八卦的基础上，“引而伸之，触类而长之”，便产生六十四卦，这也叫“八卦相荡”的过程。有了六十四卦这种“大成之卦”，据说便“天下之能事毕矣”。

六十四卦符号体系是周人占筮的基本依据，也是构成《易经》的基础内容。一部《易经》，就是由按一定次序排列的六十四卦及其相应的卦辞和爻辞构成的。据《系辞》说：“八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣。系辞焉而命之，动在其中矣。吉凶悔吝者，生乎动者也。……爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变，圣人之情见乎辞。”这是说，有了八卦，便有八卦之类象；八卦相重为六十四卦，便有了六爻之象。圣人根据六十四卦的卦象及每一卦中刚爻与柔爻的变动情况，系上吉凶悔吝的筮辞，便成了可以预测吉凶的《易经》。有了《易经》，君子就可据以趋吉避凶了：“君子所居而安者，易之序也。所乐而玩者，爻之辞也。是故，君子居则观其象而玩其占辞，动则观其变而玩其占。是以自天佑，吉无不利。”当然，并非每个人都能成功地运用这部筮典。一方面，“夫易，彰往而察来，而显微阐幽；开而当名，辨物正言，断辞则备矣。其称名也小，其取类也大；其旨远，其辞文；其言曲而中，其事肆而隐。因贰以济民行，以明失得之报。”没有高深的学问，是很难以《易》来断事的。另一方面，“极天下之赜者存乎卦，鼓天下之动者存乎辞，化而裁之存乎变，推而行之存乎通，神而明之存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行。”没有融会贯通的领悟，没有深入细致的观察，没有随机应变的思维，没有神而明之的灵感，没有高尚圆满的道德，也是无法利用《易经》来预测吉凶的。

但《系辞》又说：“易有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”人们完全可以根据自己的不同情况，各取所需。

作为一种预测方法，正像八卦系统需要钻灼龟甲以取象一样，六十四卦《易经》系统也需一种方法来取得卦象。《系辞》记载了这样的筮法：“大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦。”这是既讲方法又讲道理，可谓理法圆融。据后儒解释，取 50 根蓍草，拿出一根不用，以象太极。将 49 根一分为二分握左右手，以象阴阳两仪或天。再从右手取一根夹在左手小指与无名指之间，以象三，即三才中的人。把左手中的蓍草四根一束地分开，象征四季，把余数夹在无名指与中指之间，象征闰月。再用同样方法数右手中的蓍草，把余下的夹在中指与食指之间，意义同上。小指中的蓍草根数与左右手的余数合在一起，必为 9 或 5，这是第一变。把这 5 或 9 根除去，用其余 44 或 40 根如法运算，得 4 或 8，这是第二变。再将余下的 32 或 36 根如法运算，得 4 或 8，这是第三变。经此三变，可得一爻。在三次余数中，9 与 8 是多，5 与 4 是少。三变中两多一少为“少阳”，两少一多为“少阴”，三少为“太阳”，三多为“太阴”，这是“四象”。《系辞》说：“易有四象，所以示也。”按照物极必反的原则，阴极则变阳，阳极则变阴，所以太阴、太阳为变爻。少阴是不变的阴爻，少阳是不变的阳爻，太阴是变动的阴爻，太阳是变动的阳爻。三变而得一爻，则十八变而得六爻，这样便得到了《易经》中的一卦。打开《易经》，找出这一卦的卦辞或相关的爻辞，便得到对事物吉凶的断语。

按照《周礼·大卜》的记载,夏代和商代各有自己的八卦和六十四卦系统,则夏商二代就应该同时具有龟卜和占筮了。根据比较可靠的记载,周人兼用龟卜和占筮是肯定无疑的。据《周礼》记载,周朝设立大卜二人、卜师四人、卜人筮人各八人的制度。据认为卜比筮重要,所谓“筮短龟长”、“筮轻龟重”、“大事卜,小事筮”。也有“卜筮不相袭”的说法,即卜和筮不能同时运用,以免发生矛盾。卜筮时为什么选用龟甲和蓍草呢?据说是因为“龟千岁而灵,蓍百年而神”。蓍草生长到一百年才会长出百茎,蓍草长到百茎,上边会有云气覆盖,下边会有神龟守护。更进一步,用龟和用蓍也有讲究。占卜用龟:天子一尺二寸,诸侯一尺,大夫八寸,士六寸。占筮用蓍:天子九尺,诸侯七尺,大夫五尺,士三尺。决策国家大事,需要国王、卿士、庶民、卜筮多方参证,方可定论。具体有六种情况:1. 国王、卿士、庶民、卜筮意见一致,称为“大同”,大吉大利。2. 国王与卜筮一致,卿士与庶民反对,尊前者,吉祥。3. 卜筮与卿士赞同,国王与庶民反对,尊前者,吉利。4. 卜筮与庶民赞同,国王与卿士反对,尊前者,吉利。5. 国王与龟卜一致,卿士与庶民反对,占筮支持后者,内部祭祀可,外部征伐不宜。6. 国王、卿士、庶民赞同,龟卜和占筮都不吉,不可行动,否则为凶。可见卜筮的结论比人的意见更受重视。

二、卜筮的运用方式

作为一种学术,易学也像其他学问一样,是实践的产物,又是为实践服务的,并且随着实践的发展而不断地丰富完善。伏羲时代,中华先民在牧猎活动中,通过仰观天文,俯察地理,中观鸟兽之文与人事变迁,并且借助如河中白龟之类“天生神物”的启示,发明八卦体系,从而产生“小成”易学,载于《说卦》中。细观《说卦》一

文,除前两段讲易为穷理尽性之学,显然晚出以外,其余部分句式简短,语言质朴,可能形成得相当早,或许就是某种《八卦易》的经文。龟卜便是运用《说卦》这部“八卦经”来预测吉凶的,所谓“八卦定吉凶,吉凶生大业”者是也。可以说,盛行于殷代的龟卜,是早已存在的“八卦易学”的运用方式;而《系辞》所提供的蓍草筮法,则是“六十四卦易学”即现存《易传》的运用方式。或者说,龟卜是“小成易学”的运用方式,占筮是“大成易学”的运用方式。

孔子开创儒家学派,以“六经”传授门徒,《易经》是一项必修课。现存《易传》七种十篇,便是孔门弟子研讨易学的文集。《易传》各篇成书时间不同,有的可能是从远古流传下来又由孔子传授给门徒后辑录成文的,如《说卦》中关于八卦的内容及《序卦》、《杂卦》、《彖》、《象》的部分内容。有的可能是孔子自己的发挥创造,这类内容恐怕十篇中都有,而且比重不小、意义重大。有的可能是孔子后学的发挥综合,如《文言》、《系辞》中的部分内容。《易传》对易学的贡献是巨大的,它使作为占筮辞典的《易经》真正成为一门博大精深的学问,并且开启了此后两千多年“象数”与“义理”分派发展的易学传统。长沙马王堆汉墓出土的帛书《易传》,其内容与通行的《易传》不尽同,可知儒家《易传》的传本曾不止一种。帛书《易传》中有一篇《要》,直接记载了孔子对待卜筮的态度。“子贡曰:夫子亦信其筮乎?子曰:吾百占而七十当,唯周梁山之占也,亦必从其多者而已矣。子曰:易,我复其祝卜矣,我观其德义耳也。幽赞而达乎数,明数而达乎德,又(?)仁□者而义行之耳。赞而不达于数,则其为之巫;数而不达于德,则其为之史。史巫之筮,乡之而未也,好之而非也。后世之士疑丘者,或以易乎?吾求其德而已,吾与史巫同涂而殊归者也。君子德行焉求德,故祭祀而寡也;仁义焉求吉,故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎?”从此,重德行而轻卜筮便成了儒家易学的传统。

据司马迁记载,孔子把易学传给弟子商瞿,商瞿传六世而至汉

代的田何，田何的再传弟子杨何成为武帝时代的第一个《易经》博士。从杨何开始，儒家易学分成四派：一是“训古举大谊”，即根据先秦易说训释六十四卦大义，以杨何及其老师王同，以及周王孙、服光、丁宽、蔡公、乾婴七家的易说为代表，这是正统的学院派，重知识传授；二是“阴阳候灾变”，即运用易理解释自然灾害与社会事变，以孟喜、京房、五鹿充宗、段嘉四家易说为代表，这是创新的江湖派，重在学以致用；三是“章句守师说”，即遵循朝廷学官所立的经师所传之学治易，又称“今文易学”，以施雠、孟喜、梁丘贺、京房四家博士所传为代表，这是官方文化派；四是“十翼解经意”，即以《易传》十篇为根据来解释六十四卦，为民间私学传授的经说，又称“古文易学”，以费直、高相所传为代表，这是民间文化派。其中孟喜与京房分列两派，因为他们的章句之说为正宗的官方文化派，而其灾变占验之说又是注重运用的新创造，因此最为重要。孟喜从丁宽的弟子田王孙那里得授章句之说，又觅得易家阴阳候灾变之书，综合创造了卦气学说，从而为新的占候学奠定了基础。孟喜的弟子焦贛（延寿）撰有《易林》一书，由《易经》的每一卦变出六十四之卦，共得四千零九十六卦，分别系以四言韵语，成为一部新的筮典。《四库提要》说：“盖《易》于象数之中，别为占候一派者，实自贛始。”《易经》六十四卦，如果占筮结果出现不止一个变爻，筮辞便难以择定。根据变爻不同，每一卦又有六十四种不同情况，而《易经》每卦只有一则卦辞和六则爻辞（乾坤二卦为七则），运用起来颇不方便。而焦氏《易林》则是对这一问题的解决。后来，宋代的朱熹和近代的高亨各搞了一套选择卦爻辞的规则，使占筮的结果更加确定。然而为什么是这个规则而不是别的规则，解释起来还是有困难的。

孟喜创造的卦气说，其最初应用在于占验灾异，但是如果没有一套与之相适应的占筮术，卦气的运用便难以广泛深入。焦贛的弟子京房是卦气说的主要倡导者之一，他对《周易》的占筮术进行全面改革，创制了一套严密、周详的占筮体制，形成了包罗万象的

占验之学,与卦气学说相配为用,对后世产生了深远影响。京房创制的占筮技术主要有“以钱代蓍”、“八宫卦例”、“世应”、“飞伏”、“游魂归魂”等几个方面。以钱代蓍是京氏易的占卦方法,即用三个铜钱的简单投掷来代替五十根蓍草的繁琐演算方法,使《周易》的筮法更切实用。《项氏家法》说:“以京氏易考之,今世所传火珠林者,即其法也。今占家以三钱掷之,两背一面为拆,此即两少一多,为少阴爻也;两面一背为单,此即两多一少,为少阳爻也;俱面者为交,交者拆之,此即三多,为老阴爻也;俱背者为重,重者单之,此即三少,为老阳爻也。盖以钱代蓍,一钱当一揲,此自后人务为捷径,以趋卜肆之便,而其本意尚可考也。”尚秉和《周易古筮考》说:“揲蓍为占,其法太繁,有不能用于仓卒之时者,故古人以金钱代之,盖自京、郭而已然也。”“以其与揲蓍法合,故用之而亦验。”

京氏占筮术的核心所在是“八宫卦例”。以六十四卦中的八纯卦为每一宫的本宫,分别变出七卦,成为六十四卦的另一种排法。据刘大钧研究,这种卦序可能出自帛书《周易》。设八纯卦的初爻为变爻,则所成之卦为一世卦;二爻变的之卦为二世卦,三爻变的之卦为三世卦,四爻变的之卦为四世卦,五爻变的之卦为五世卦,本宫卦一律为六世卦;上爻不变,再变回已变的第四爻,为游魂卦,为四世;最后游魂卦的内卦三爻全部变回本宫,为归魂卦,为三世。《京氏易传》说:“孔子易云:有四易。一世、二世为地易,三世、四世为人易,五世、六世为天易,游魂、归魂为鬼易。”这恐怕是京房自己的创造。《系辞》说:“吉凶悔吝者,生乎动者也。”“君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。”可见一卦之吉凶,关系在动爻,这就是八宫卦以变爻为世的原因。在占筮中,世爻代表卦主自己,与世爻隔二爻的为应爻,代表所占问之事,吉凶祸福取决于世爻与应爻的旺衰及其生克关系。每宫的第七卦,其四爻变而又变,正应《系辞》“游魂为变”一语,故称游魂卦。占筮遇游魂,表示行人在外游走不定,欲持久的事持久不了。每宫的第八卦,变过的内卦又变

回本宫,故称归魂卦。占筮遇归魂,表示行人欲走走不了,想变的事变不了。

在京氏易中,与八宫卦例同样重要的是“八卦六位”法,即用五行、天干、地支配入八纯卦的六爻,以推广于六十四卦,作为占卜之用。这种把五行学说纳入占筮术中的方法被称为纳甲筮法,后来成为卜筮中的正宗。尚秉和《周易古筮考自序》说:“五行明而筮道乃大备矣,是以汉之焦、京,魏晋之管、郭,唐之李淳风,宋之邵尧夫,其筮法之神奇,有非春秋太史所能望见者,则以春秋太史局于辞象,后之人能兼用五行也。”封爻纳甲实际包括纳干和纳支两方面。八宫卦中,乾、坎、艮、震为阳四宫,坤、离、兑、巽为阴四宫。十干、十二支中,奇数为阳,偶数为阴。阳宫卦纳阳干支,阴宫卦纳阴干支。纳干:乾纳甲、壬,坤纳乙、癸,震纳庚,巽纳辛,坎纳戊,离纳己,艮纳丙,兑纳丁。纳支:乾初子、二寅、三辰、四午、五申、上戌;坎初寅、二辰、三午、四申、五戌、上子;艮初辰、二午、三申、四戌、五子、六寅;震初子、二寅、三辰、四午、五申、上戌;巽初丑、二亥、三酉、四未、五巳、上卯;离初卯、二丑、三亥、四酉、五未、六巳;坤初未、二巳、三卯、四丑、五亥、上酉;兑初巳、二卯、三丑、四亥、五酉、上未。在实际运用中,纳支比纳干重要,明清时代甚至只用支不用干。纳甲以后,还要定六亲。六亲指父母、子孙、兄弟、妻财、官鬼。先须明了八卦的五行:乾兑为金,离为火,震巽为木,坎为水,坤艮为土。爻中各支与本宫卦五行同者为兄弟,生兄弟者为父母,兄弟生者为子孙,子孙生者为妻财,妻财生者为官鬼。或者,克兄弟者为官鬼,克官鬼者为子孙,克子孙者为父母,克父母者为妻财,克妻财者为兄弟。五行生克:木生火,火生土,土生金,金生水,水生木;木克土,土克水,水克火,火克金,金克木。六亲各代表许多内容:凡与父母同类及庇护我者为父母类,凡与兄弟同类及帮扶我、与我竞争者为兄弟类,凡与官鬼同类及管制我、危害我者为官鬼类,凡与妻财同类及为我所用者为妻财类,凡与子孙同类及与我福德者

为子孙类。占哪一类事物,则取相应的六亲为用神,生用神者为原神,克用神者为忌神,克原神者为仇神。此外还要配六神:青龙、白虎、朱雀、玄武、螣蛇、勾陈。甲乙日占筮初爻起青龙,丙丁日占筮初爻起朱雀,戊日占筮初爻起勾陈,己日占筮初爻起螣蛇,庚辛日占筮初爻起白虎,壬癸日占筮初爻起玄武。六亲所配六神不同,则吉凶不同。以钱代蓍占得某卦后,完成以上程序叫做装卦。先起卦,后装卦,然后根据易理及五行学说判断吉凶。

除了由京房创始的纳甲筮法或火珠林筮法为易学卜筮的大宗之法外,后来还发展出一种八卦筮法,以托名邵康节的《梅花易数》为代表。梅花易数的易学基础是《说卦》中的八卦学说,其断卦方法则主要利用五行学说。

梅花易数的起卦方法很多,且很灵活,主要是利用时间、数字和空间、形象来起卦。(一)按时间起卦:如某个时间遇着某事,欲知吉凶祸福,即可按这一时刻的年月日时数起卦占之。(二)按数字起卦:如某晚酉时邻居叩门借东西,先敲一下,又敲五下,即可按这两个数字起卦断其欲借何物。(三)空间形象起法:如卯日午时,有牛哀鸣于北方,即可以牛和北方起卦,为地水师,断其二十一日内必遭屠杀。数字起卦需用先天数:乾一,兑二,离三,震四,巽五,坎六,艮七,坤八。方位起卦需用后天八卦方位:离南,坎北,震东,兑西,巽东南,坤西南,乾西北,艮东北。用象之法,可用八卦类象。取数之法,可用传统历法数、丈尺寸数、字数及笔画数等。凡可取得时空数字及形象方位的,皆可起卦占之。

梅花易数的断卦原理主要是体用生克。先求出上下卦,变爻所在为用卦,另一个不变者为体卦,体为自己,用为所占事物。每卦所属五行需清楚:乾兑属金,旺于秋,相于四季,休于冬,囚于春,死于夏;离属火,旺于夏,相于春,休于四季,囚于秋,死于冬;震巽属木,旺于春,相于冬,休于夏,囚于四季,死于秋;坎属水,旺于冬,相于秋,休于春,囚于夏,死于四季;艮坤属土,旺于四季,相于夏,

休于秋，囚于冬，死于春。如春天占得天风姤卦，动爻在外卦，则巽为体，乾为用，用克体本不吉，但体旺用衰，克害无力，故不致为患。如秋天占得火地晋卦，动爻在外卦，则坤为体，离为用，用生体为吉利，但秋天火已不旺，故获利不多。另据克体生体之卦看细节：乾卦克体，主有公事之忧，生体则主公门中有喜；坤卦克体，主有田土之忧，生体则有田土之喜；震卦克体，主有虚惊恐惧，生体则有山林之益；巽卦克体，主有东南方人或草木姓人相害，生体则有山林果茶之益；坎卦克体，主有溺水寇盗之忧，生体则有水酒渔盐之益；离卦克体，主文书失火之忧，生体则有文书之喜或炉冶之利；兑卦克体，主有口舌毁折之害，生体则有讲习、金玉之喜；艮卦克体，主事多阻碍，生体则安稳富足。需看时间、数量、方位等内容，据节令日数、主互卦数及八卦方位断之。如此等等，不一而足。

梅花易数的发明，使易学的运用变得非常方便切实。只要熟悉八卦五行学说，随时随地可行占筮，灵机一动即可占出吉凶祸福。通过梅花易数，我们可以看到易学是多么地生动活泼，切实具体。当然，看似简单易行的梅花易数，真要达到随心所欲、运用自如，掌握起来也并不比纳甲筮简单多少。两种方法入手处不同，登堂入室后却是同一个东西——博大精深的易学理论。

三、易学与卜筮理论

易学随着卜筮产生，也随着卜筮的发展而发展，卜筮是易学的运用方式，易学则是卜筮的理论概括。

最初的易学是八卦，它是对龟卜实践的理论概括。钻灼龟甲兽骨的目的是获取兆纹。据周人记载，龟的兆纹有玉纹、瓦纹、田纹三大类型，每一类型又有120种，共360种，解释兆纹的卜辞有3600多条。这么多的东西足以构成一门“兆纹学”，只能为大

卜、卜师、卜人、龟人等朝廷神职人员所掌握，一般人是不能掌握的。这三大类 360 种兆纹与八卦六十四卦有什么内在联系，尚不好断定，但这 3600 多条卜辞与《易经》中的筮辞之间的联系则是显而易见的。可以肯定，《易经》中的卦爻辞对这些卜辞进行了整理、概括和吸收。如何从兆纹中演绎出卜辞，需要一个中介系统，它是什么？我们猜测它是八卦。八卦是对天象地理、鸟兽之文及人身诸相的抽象概括，同时可能得益于河龟背部花纹的启示。大量的龟卜实践使人们积累了丰富的龟纹与兆纹知识，从而使他们把兆纹与龟纹联系起来加以思考，据此创造出某些符号体系。众多符号逐步综合概括，并与万事万物相联系，就可能产生出八卦。有了八卦这个可“通神明之德”、可“类万物之情”的中介系统，根据兆纹推衍出卜辞便很容易了。八卦中介系统的产生，可谓最初形成的易学，它是龟卜实践的产物，又是为龟卜活动服务的。《系辞》说：“八卦成列，象在其中矣”，“八卦以象告”，正是此意。

最基础的易学是《周易》，它是在八卦易学的基础上对占筮实践的理论概括。《系辞》说：“夫易，圣人之所以极深而研几也。”认为《易经》是圣人据以探究幽深事理和细微征象的书，主要有义理和象数两个方面：“唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务。”只有把义理和象数融会贯通，才能达致易学的神用：“唯神也，故不疾而速，不行而至。”具体说，义理主要蕴藏在卦爻辞中，而象数则体现在卦爻象中：“是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与于此？参伍以变，错综其数：通其变，以成天下之文；极其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此？”至精的义理，至变的象数，其神用在占筮中达到统一：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此？”在无思无为的太极状态中，揲蓍掷钱，与天地感通，

化出阴阳,化出四象,产生八卦,显示吉凶,成就大业。在反复不断的占筮实践中,六十四卦的次序逐渐形成,每一卦的卦辞和爻辞也逐步定型,《易经》便产生了。从《连山》到《归藏》,从《归藏》到《周易》,《易经》的内容不断丰富,不断深化,并逐步趋于简易和规范。从此,《易经》被广泛地用于社会实践:“君子所居而安者,易之序也;所乐而玩者,爻之辞也。是故,君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。是以自天佑之,吉无不利。”(《系辞》上)正是在运用《易经》藏往知来、开物成务的实践中,易学也随着圣人崇德广业的过程而得到不断的发展。

作为卜筮术独具的解释系统,易学主要有太极、阴阳、三才、四象、五行、六神、八卦、十干、十二支、二十四气、六十四卦、三百八十四爻等概念范畴,在哲学上可以称为一种象数字宙论。太极是宇宙万象的初始,混沌寂静而充满生机。后来有人在太极之上加了一个无极,比太极更根本。无极就是无,一无所有,空空荡荡,可以比作数学上的零,阿拉伯数字写作0,易图表示为无心圆,象征涅槃寂静、无所作意的状态。自无极而为太极,太极是虚空中的混沌之气,阴阳不测之谓神,可以比作数学上的一,易图表示为有心圆。太极生两仪,圆心一点灵化分阴阳,一条S线把有心圆变为太极图。两仪一分,也叫混沌初开,清轻者上升,浊重者下降(实际是阳开于外,阴守于内),最后导致天地的形成。阳以散力,阴以聚质,吸引与排斥成为万物的动机。太极图的S线,阴阳接壤处,阴阳中和,为和气,象征人。这就是天、地、人三才。阴阳二气继续分化,产生四象:太阴、少阴、太阳、少阳。“易有四象,所以示也。”四象接壤处,阴阳太少混沌难分,为四象之杂气。于是,少阳为木,太阳为火,少阴为金,太阴为水,杂气为土,这就是五行。四象再分阴阳,太阳化出乾兑,少阳化出离震,少阴化出巽坎,太阴化出艮坤,这就是四象生八卦。五行之气再化阴阳,木化甲乙,火化丙丁,土化戊己,金化庚辛,水化壬癸,这就是五行化十干。戊己再化阴阳,戊为

辰戌,己为丑未,便是四土支。甲为寅,乙为卯,丙为午,丁为巳,庚为申,辛为酉,壬为子,癸为亥,这就是十二支。八卦两两相重为六十四卦,有了六十四卦便有三百八十四爻。这就是象数易的演化过程。

易学的象数体系实际是个时空结构。无极之圆无圆心,表示宇宙无中心,处处有太极。无极之中,一点灵气显化,即为太极,以此为元点建立坐标,展示时空结构。元点向两极展开,时间为过去、未来,空间为上下或左右,卦象为阳爻(—)和阴爻(---)。以卜筮比拟:无事不卜的状态为无极,无极状态不做任何事,亦可做任何事。忽有一事,揲蓍掷钱,心中便有个太极。“易无思也,无为也,寂然不过,感而遂通天下之故。”蓍三变而出一爻,或三钱一掷而出一爻,阴阳出,刚柔分,这就是太极生两仪。阴阳是一维时空,表示为数轴,左为阴仪,右为阳仪。四象是二维时空,表示为平面直角坐标,四个象限分属四象。八卦是三维时空,表示为立体直角坐标,构成八卦立体时空结构。先天八卦为宇宙时空模型,上为天,下为地,左为日,右为月,四维山泽风雷表春夏秋冬四季和东南西北四方。后天八卦为地面时空模型,离为南夏,震为东春,坎为北冬,兑为西秋,巽为东南方辰巳月,坤为西南方未申月,艮为东北方丑寅月,乾为西北方戌亥月,坎离震兑为子午卯酉月。五行十干及十二支中,甲乙寅卯木为东方春,丙丁巳午火为南方夏,庚辛申酉为西方秋,壬癸亥子为北方冬。戊己辰戌丑未为中土长夏及四季。用十干十二支组合的六十甲子记年月日时,把时空概念融入历法,便成为易学卜筮的环境参量。八卦和六十四卦及三百八十四爻皆含时空结构,从而为易学卜筮提供了时空代换演算的基础。任一时,任一地,任一人,任一事,只要得到相应的一卦,便可利用五行八卦进行时空演算,做出一定的解释。

易学运用于卜筮,本来是为了指导人们的社会生活 and 实践。人作为社会的存在,其认识世界和改造世界的实践对象不仅包括

自然界,而且包括人自身。易学指导人的实践必然涉及社会组织和伦理道德问题,这必然导致易学由研究自然向研究社会转化。孔子及其后学对易学的改造,便集中地体现了这一点。正如《序卦》所说的:“有天地,然后有万物。有万物,然后有男女。有男女,然后有夫妇。有夫妇,然后有父子。有父子,然后有君臣。有君臣,然后有上下。有上下,然后礼义有所错。”儒家学派最终把易学引向了社会的政治和礼义方面。对这个问题最集中的表述在《说卦》的开头:“昔者圣人之作易也,幽赞于神明而生蓍,参天两地而倚数,观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻,和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命。”“昔者圣人之作易也,将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义,兼三才而两之,故易六画而成卦;分阴分阳,迭用柔刚,故易六位而成章。”

儒家把易学指导社会实践的作用由一般的祝巫卜筮引向道德修养和政治活动,最集中地体现在《彖》、《象》之中。《易经》的卦爻辞主要表示有关卦爻的吉凶悔吝,基本缺乏进一步的人生指导。而《彖》、《象》则进一步提供了道德与政治的理论指导。如六十四卦的“大象”即为明证。

以孔子之学问修养,只能“百占而七十当”,可见仅仅把易学用于卜筮吉凶祸福是有局限性的。通过深入地研究与实践,《文言》得出了这样的结论:“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃。”不修德,不积善,卜筮没有任何意义。孔子说:“易,我复其祝卜矣,我观其德义耳也。……吾求其德而已,吾与史巫同涂而殊归者也。君子德行焉求福,故祭祀而寡也;仁义焉求吉,故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎?”(《要》)荀子说:“善易者不占。”易学因卜筮而形成,随卜筮的实践而发展,最后导致重德行而轻卜筮的儒家易学,这不是偶然的。

四、卜筮与现代生活

按照我们的理解,易学与卜筮是密不可分的:卜筮是易学的运用方式,易学是卜筮的理论概括。易学通过几千年的发展流传到现在,卜筮也通过几千年的发展流传到现在;易学作为一种国际性的学术将长期存在下去,卜筮也将作为一种具有一定群众基础的预测活动长期存在下去,这是不以人的主观意志为转移的客观过程。

过去,卜筮曾经是中华民族的专利。随着易学作为中华文明的一部分走向东亚及东南亚社会,卜筮也跟着走出了国门。近代以来,易学作为华夏国学的重要方面走向世界,卜筮也随着传播到了西方社会。像过去一样,卜筮与现代人的生活同样有着千丝万缕的联系。

古人把易学用于卜筮,主要有龟卜、揲蓍、纳甲、梅花易数几种。后来龟卜与揲蓍被淘汰,主要用纳甲和梅花易数。现在也有用《易经》占卜的,但起卦用掷钱,而不用揲蓍。用《易经》占卜,除了查看卦爻辞外,还有看爻象的。据廖墨香、秦涵所著《周易与现代经济预测》一书讲,查爻的规则如下:(一)六爻不变:取本卦卦辞之吉凶断。(二)一爻独变:取本卦独变之爻断吉凶。(三)二爻动变:取本卦二爻动变之上爻断吉凶。(四)三爻动变:取本卦、之卦的卦辞断吉凶。(五)四爻动变:取之卦二爻不变之下爻。(六)五爻动变:取之卦不变之爻断。(七)六爻全变:取之卦卦辞断,但乾卦取“用九”,坤卦取“用六”。六爻的象征意义:初爻,象征事物发展的开始阶段,在此阶段中,行事以潜藏待时为主。二爻,象征事物的变化阶段,处于进取之中,不要错过时机。三爻,象征事物已经得到了发展,此阶段应小心谨慎,防止灾咎。四爻,象征事物已

经得到了进一步发展,此事应审时警惧。五爻,象征事物的成功阶段,此阶段应以“满招损,谦受益”勉之,防骄傲自满而招灾。上爻,象征事物发展到了尽头,防止物极必反。若以六爻来表示工厂里不同级别的人物,则初爻为工人,二爻为班组长,三爻为车间主任,四爻为厂级干部,五爻为厂长书记,上爻为顾问。若以六爻来表示人体部位,则初爻为脚,二爻为腿,三爻为腰,四爻为腹,五爻为胸,上爻为头。若以六爻表示一月的日期,则初爻为5日,二爻为10日,三爻为15日,四爻为20日,五爻为25日,上爻为30日。

此外,廖墨香还提供了一个爻象在现代社会的象征表,供卜筮者参考,兹摘录如下:

初爻 人物:群众,小学生,无业游民。人伦:子孙晚辈。人身:足部,如以脸部而言,表示口部。疾病:脚部疾病,如关节炎等。时间:早晨,阴历十一月、十二月。场所:农村,幼儿园,居委会。求事:心事。出外经商:亡身。其他:无宗教信仰者,告示,报告,植物。

二爻 人物:一般行政管理,如科长,一般官吏。人伦:夫妇。人身:腿股,如以脸部来说,表示脸颊。疾病:腿、股疾病,子宫病。时间:阴历正月,二月,中午以前。场所:区镇、乡政府、街道办事处、小城市。求事:身事。出外经商:伴侣。其他:宗教团体,易动感情的人,成家立业者,家宅,果实,竹子。

三爻 人物:处长,厂长,成家立业者,初中学生。人伦:兄弟姐妹。人身:腰部,如以脸部而言指鼻部。疾病:腰部疾病。时间:午后,阴历三月、四月。场所:县政府,区委会,中等城市。求事:家事。出外经商:行李,货物。其他:基督教,聪明者,无产者,森林,蔬菜。

四爻 人物:局级以上的高干,工矿企业者,高中级专科学生,有产者。人伦:伯叔等长辈。人身:肋,如以脸部为准表耳部。疾病:肋部疾病。时间:傍晚,阴历五月、六月。场所:省府,大城市,

高中,专科学校。求事:人事。出外经商:车船等交通工具。其他:善于思考者,土地。

五爻 人物:国务内阁大臣,国务委员,总理,首相,总统,主席,大企业家。人伦:父母亲。人身:心肺部位,如以脸部而言为眼睛。疾病:心、肺、气管等疾病。时间:夜晚,阴历七月、八月。场所:首都,国立大学,著名学府。求事:官事。出外经商:道路。其他:黄金,光热,聪明才智者,成效,信用,农民,儒道。

上爻 人物:皇室人员,元老,有功军人,退休者,富豪。人伦:祖父母,祖宗。人身:头部。疾病:头部疾患。时间:半夜,阴历九月、十月。场所:外国,皇室所居之地,众议院,人代会,科学院等大科研单位。求事:国事。出外经商:目的地。其他:贵金属,金刚石,精神病者,饮料,神道,仁慈。

用梅花易数占卜,主要根据五行和八卦来断。《梅花易数》中有许多篇幅如《八卦万物属类》、《八卦万物类占》、《卦应》等对八卦的象征作了列举,这些内容也为现代的卦师们运用。廖墨香在《周易与现代经济预测》一书中也对卦象在现代生活中的引申义作了论述。兹列举如下:

乾:君王,总统,首相,总理,主席,厂长,书记,一把手,专横傲慢者,首都,大城市,政府机构,馒头,小米,腊肉,高级住宅,高级轿车,火车,飞机,公共厕所,立冬、秋冬交接之季节。

坤:皇后,老母,农民,大腹人,群众,祖母,母亲,房地产经营者,田地村庄,农贸市场,牛肉,野味,粮食,季节为立秋、夏秋之交。

震:将帅,公、检、法人员,治安保卫人员,飞行员,足球爱好者,青年人,广播电台,兵营,公安局,派出所,军队,停车场,飞机,火箭,大炮,春分季节。

巽:教师,尼姑,寡妇,技术人员,指挥人员,待功之人,气功师,商店,花果菜地,草木之所,机场,码头,特异功能之人,鸡肉,香烟,立夏、春夏交接之季。

坎：中年男人，发明家，思想家，贫困之人，盗贼，黑社会，劳务人员，有犯罪前科之人，地下室，下水道，酒店，货运，劳改场所，游泳池，浴室，饮食店，冬至季节。

离：中年妇女，军官，法官，医务人员，文艺界人士，中层干部，教会，学校，医院，法院，各种枪支弹药等武器，蟹，鳖，蚌，馄饨，妇女化妆品，季节为夏季。

艮：青少年，继承人，官僚，贵族，传达室人员，监狱看守人员，僧尼，石阶，高地，丘陵，银行，大楼，矿山，仓库，立春季节。

兑：少女，副职，音乐工作者，大学讲师、教授，秘书，翻译，演员，咖啡厅，饭店，垃圾站，工会，聚会场所，包子，糖饼，烧饼，秋分季节。

纳甲法用于现代生活，基本原则未变。但由于历史发展，事物变迁，在用神取用上有所变化。卦有六亲，占卜所指之事不同，应取相应的六亲为用神。如占婚姻、妻子、钱财之事以“妻财爻”为用神，占工作、职务、丈夫之事以“官鬼爻”为用神，占自身的事以世爻为用神，占兄弟辈、同事之事以“兄弟爻”为用神，占子孙辈、医药、六畜、部下、奴仆之事以“子孙爻”为用神，占父母辈、家宅、资讯之事以“父母爻”为用神。廖墨香对六亲用神的现代解释如下：

（一）父母爻：生我者为父母，其代表人物为父母、祖父母、叔伯、师长、主人，扶助我的德高望重者，与父母同辈者，与其亲近的老人等。庇护我之物，如家宅、房屋、居住处、城池、村镇、舟、车、衣服、雨具、行李等。父母爻又主文章、学业、功课、升学考试、学问、学术、知识、成绩、书籍、资料、文件、契约、合同、信函、信息、印章、档案、手续、护照、技术、勤劳、艰辛劳苦、劳累、操心、费心等。

（二）兄弟爻：代表的人物有兄弟姐妹，同辈亲朋好友，伙伴与我竞争者，竞选者，想取代我者，谋我财或破费我财者等。又代表

阻力、阻隔、阻滞、虚诈、讹诈、消耗、口舌、是非、争吵等现象。在生意买卖上，兄爻动为卖货时货落价，买货时货涨价等。

(三)官鬼爻：制约我者为官鬼，官府，官长，官方，上司，领导，女人之丈夫或丈夫的弟兄，官职、工作、职位、事业、心机、伎俩、疾病、病魔、病因、疼痛、邪祟、死人、尸体、盗贼，害我者，于我有害者。忧虑、疑惑、忧患、痛苦、灾祸、风波、惊吓、险阻、雷电等，都属官鬼。是官是鬼，也有个不太确切的说法，即生扶我者(世爻，用爻)为官，刑克我者为鬼。

(四)妻财爻：妻子、情人、兄弟之妻、男仆、女仆等，钱财、财产、货物、珠宝、金银、粮食、食物、物资、物品等盈利、利息、资金都以妻财论。

(五)子孙爻：我生者为子孙，凡儿女或晚辈(不论亲疏)都属于子孙，徒弟、部下、下属、禽虫六畜、僧道、术士、巫师、医药、医生及为我解忧难者，捉捕盗贼者，生意买卖中的客户、顾客、购买者，生财之源、生财之道都属于子孙。子孙所代表的意义：京易称子孙爻为福德保爻，又有称其为福神、解忧之神，它又主消解灾难、平息事端争讼、消除忧愁、无忧无虑、逍遥自在、享乐、养尊处优、游乐、游玩、玩耍等。

把纳甲法用于现代经济预测，廖墨香又对六亲用神作了如下发挥：凡测经济财利之事，皆以妻财与子孙为主。(一)妻财爻即资金、技术、钱财、利润、货物、贷款、债务、投资资金、产品、工资、效益、机器设备、固定资产、股票、订货。(二)子孙爻为福神，为生财之源、生财之路，为顾客、主顾、客户、新项目、新产品的开发研制、医药、福利、文艺生活。(三)官鬼爻在卦中尤为重要且难以掌握。无官鬼之卦卦无气，兄弟逞强而无制，无鬼财难聚、主破耗多端，但又不宜官鬼发动，动则必有风波事端。官鬼爻在经济预测中又为官方、上级、才能、谋略、裁减人员、事故、事端、技能、吞并倒闭、制止浪费的措施，又主中间人、皮包公司、盗窃。(四)父母爻为文书、

契约、合同、信息、广告、宣传、电话、电报、计划、方案、科技等，父母旺动则克福神子孙，绝财利之源。父母又为厂房、办公楼、店堂、土木工程、扩建装修、交通工具。(五)兄弟爻为破耗阻滞之神，竞争对手、罚款、增税、摊派、贪污、内盗、被拉赞助、伪劣原料或产品、影响生产的因素。兄弟爻动则以上情况出现，此时官鬼或子孙动能解。

把易学用于卜筮，在台港澳地区及海外华人世界可能比中国大陆更普遍。半个世纪以前，易学的卜筮方法开始受到西方人的重视。西方人用得较多的是通过掷钱取卦来查卦爻辞的质朴方法，因为纳甲筮法和梅花易数对他们来说实在有些太难。英国学者克利斯朵夫·巴克特说：“《易经》提供了一个小小的仪式，帮助你放松和找到问题的关键所在，然后再从书中找你需要的答案。它可以使你连续数次抛掷三个硬币，或者用一定方法排列五十根小棍。这个仪式的主要目的是为了让你的大脑进入一种接收状态，并使你关注在这个问题上。这个问题使你纠缠不清，你想把它理出头绪。同时这些硬币和小棍帮助你找出书中的哪一卦是处理你目前的处境的。”^① 瑞士心理学家卡尔·G. 荣格说，他潜心研究《易经》许多年，经常在一棵古树下一坐几小时，先提出问题，再从《易经》中找出答案。《易经》从来没有使他失望，它得出的答案总是令人惊奇，开发人的想像力，它将智慧的光芒照射到混乱的尘世，帮助我们看到问题的深层。他通过被称为“共时性定律”的现象来解释《易经》。他相信正是这个定律，使得某些事件在物质世界和精神世界同时发生。这样，当他在一定的时间得到一定的卦象时，就对应了生活中其他领域里的共时的事件，从而与卦象产生联系。R.L. 温格在她翻译的《易经》中也同意这个观点，她认为

① 克利斯朵夫·巴克特：《易经：第一号成功预测》，宁夏人民出版社1989年版，15页。

“共时性定律”使抛掷铜币这件事同读者周围的事件发生了巧合。英国心理学家斯坦·古奇在他的大多数著作中得出这样的结论：通过《易经》我们很明显地接近了永恒的真理。在那里时间和空间都得到了超越。^① 克利斯朵夫·巴克特对《易经》的卦爻辞作了西方化的发挥，《易经：第一号成功预测》是一本中西合璧的易学卜筮之书。

^① 克利斯朵夫·巴克特：《易经：第一号成功预测》，第42页。



第十五章 易学在海外

易学超越国界、走出中国、影响及于东亚、东南亚以至世界,世界上很多国家对易学的研究,大有方兴未艾之势。

一、易学在韩国

当我们放眼海外,考察易学在海外的传播和影响时,首先映入眼帘的是韩国国旗上的太极八卦图案。韩国是中国的近邻,两国的经济、政治、文化关系源远流长,自古以来交往不断。韩国青铜时代和铁器时代(约公元前 10—前 1 世纪)即流行占卜,主要是从灼烤兽类肩胛骨产生的裂纹来判断人事吉凶,较复杂的占卜术则运用象征太阳神的“明图”来进行,专职占卜官称为“巫掌”(萨满)。这也从另一方面说明上古易学对朝鲜半岛的影响。

从西汉到晋末(公元前 108 年——公元 316 年),中国在朝鲜半岛设立郡县四百多年,经学易与占卜易都在朝鲜半岛产生了广泛影响。从纪元前后到公元 675 年,是朝鲜半岛历史上的“三国”(高句丽、百济、新罗)时期,易学在朝鲜半岛的传播和影响开始有了明确的历史记载。高句丽起于汉代的玄菟故地,建国之初便使用汉字,因此对易学的接触也较早。公元 372 年,高句丽立太学以

教育子弟,包括《易经》在内的“五经”和“三史”(《史记》、《汉书》、《后汉书》)成为基本的讲习内容。高句丽晚期墓室壁画题材以青龙、白虎、朱雀、玄武四神为主,可以看做是汉代易学宇宙观在壁画艺术上的反映。百济与中国有频繁的海上交通,包括《易经》在内的中国典籍很早就传到了百济,并通过百济传往日本。近萧古王时期(346—375),百济易学开始形成,朝廷经常派五经博士到日本去传播学术,各种天文历法之书和遁甲方术之书亦随之传到日本。据《北周书》记载,公元4世纪前后,百济人文彬盛,俗重骑射,兼爱文史,“其秀者颇解属文,又解阴阳五行,亦解医药卜筮占相之术”。地处半岛南端的新罗虽离中国较远,却也“文字甲兵同与中国”,很早就接受了儒道释三家文化的影响。

公元675年,新罗借助唐朝的力量统一三国,为唐文化的全面引进创造了条件。在易学方面,孔颖达《周易正义》成为基本文本。公元682年,新罗仿唐制在首都庆州建立国学,在“读书三品科”中,《易经》属特品考试科目。大量留学生被派往唐朝,学成归国者多从事政经文教工作。因受唐朝的影响,儒学缺乏创造性,而与道教相关的丹学及图谶风水却颇有影响,崔致远在《周易参同契》基础上撰写了《参同契十六条口诀》等道书,成为韩国道教的鼻祖。薛聪创造“吏读法”,“以方言读九经,训导后生”,为易学的本土化奠定了基础。崔致远不仅精通儒学和道术,而且精于卜筮与图谶,曾用“鸡林黄叶,鹄岭青松”的谶语预言了新罗的灭亡和高丽的兴起。道谶根据“风水地理说”创制图谶《道谶秘记》,风靡一时。他建议王隆在松岳山筑室居住,必生圣子名王建,可创基业,后来王建果然统一三韩,成为高丽的太祖。王建一生信奉图谶风水之术,在告诫子孙的《训要十条》中说:“朕仰三韩山川之暗助而完成统一大业”,“诸寺院皆据道谶就山水顺逆之推断而开创”。因此,上行下效,以易学为基础的各种数术方技十分盛行。高丽朝的经学教育不仅有《易经》课,而且有阴阳术数课,并在科举中设占卜一门。

高丽末期,朱子学传入,义理派的创始者郑梦周以《春秋》与《周易》为表里,认为《周易》为《春秋》的人伦义理提供了哲学基础;以郑道传为首的勋旧派则强调易学中的变化论,使“常”与“变”成为朝鲜思想史上的重要范畴。最具代表性的是权近(1352—1409),他的《入学图说》,《周易浅见话》为重要的易学著作,其基本特征是以易理来阐发儒佛的共通性。

李朝(1392—1910)建立后,由宋朝引入的朱子学被确立为朝鲜的正统思想,朝鲜易学开始具有较严格的学术规范,逐步创造出具有民族特色的易学思想体系。李朝教育空前兴盛,除了中央最高教育机构成均馆外,全国府、牧、郡、县皆设学校,官学之外并有私学,子弟接受严格的经学教育后获得做官资格。朝廷规定,诸生读书“常读四书五经及诸史等书,不挟庄老佛经杂流百家子集等书,违者罚”。但在正科考试外另设杂科,包括译科、医科、阴阳科及律科,其中阴阳科包含天文学、风水地理学及命课学三项,考试录用入观象监供职。朝鲜王朝以支持朱子易学为国策,世宗于1420年置集贤殿,集合名儒二十人讲《易》论学,使易学一时大盛。16世纪易学开始本土化,出现了李滉和李珥等易学大家。

退溪李滉(1501—1570)是朝鲜历史上最重要的理学家,他的《经筵讲义》、《圣学十图》、《李子语粹》及一系列文章都对易学有重要论述,其主要易著是《启蒙传疑》。李退溪较为赞赏朱熹的启蒙之书,认为它“阐发幽赜,昭如日星,而诸儒辩释皆精密。”他根据朱熹易学象数与义理归一、变易与交易得兼的思想,创立理数之学,并认为其中有些奥义出自道家,需详加考证分析以弄清其义。与朱熹相比,李滉较注重于理数,在义理与象数之间更偏重象数。他用易学原理来探讨儒学中的理气问题,提出“理优位说”,并用太极解释理范畴。

栗谷李珥(1536—1584)也是朝鲜重要的新儒家。他的《圣学辑要》、《击蒙要诀》、《经筵日记》、《天道策》等哲学著作都对易学有

重要论述,此外还有易学专著《易义》。李珥以阴阳并立的易理提出“理气兼发论”,以对抗朝鲜朱子学的“理气互发论”。理气兼发论认为理和气是世界的两个基本方面,理气若阴阳,浑沦无间,而无先后可言。此外,晦斋李彦迪(1491—1553)尤其强调宋儒无极太极之说与道家的无及佛家的空的不同之处,认为道乃人事之理,太极才是万物本体之理,有理而后有气。

除了退溪学派外,对易学有较大贡献的是实学派和古学派。李瀾(1682—1764)受西方自然科学知识的影响,提出阴阳元气论。认为盈天地之间者莫非气,融结为物即气之精英,是阴气与阳气的矛盾导致了天地万物的变动。慎后聃(1702—1761)著《西学辩》一书,用易理批评基督教的神学观念,认为基督教的“天主”近似于儒教的上帝,天主主宰并养育万物的思想是可以接受的,但它不能创造万物,因为世界是按太极生两仪的易学模式演化的。茶山丁若鏞(1762—1836)著《周易四笺》和《易学绪言》,集李朝实学易之大成。他认为凡天地之间者莫不变,变化的根据在阴阳,一阴一阳之谓道,生育万物之谓天,世界起源于太极元气,元气有清浊,是为两仪,两仪又生乾坤坎离四象,乃成万物。古学派的代表人物尹鏼(1617—1680)治易倡汉人古注,比李瀾早半个世纪提出“太极为气”的命题,从而在朝鲜易学史上占有一定地位,其代表易著为《周易说》。

在易学作为正统的学术逐步发展的同时,以易学为基础的各种图讖秘记术数也在民间广为流传,朝廷曾多次下令禁止,却无济于事,这些内容往往成为一些民间宗教的重要材料。崔致远之后最重要的道教人物金时习(1435—1493)可谓韩国丹学的中兴之祖,他的丹学思想以《周易参同契》为基础而综合各家,不仅融会儒释道三教,而且包括天文、风水地理、医药、律吕、图讖、卜筮等术数的运用。李朝后期,随着基督教的传入,一些以传统思想为基础的新宗教开始产生,较著名的是天道教,以太极、无极概念融合儒

◎ 和境——易学与中国文化

释道三教思想,在朝鲜宗教中占有一定地位。

19 世纪后期,朝鲜半岛逐步遭受日本的侵略,并在 1910 年成为日本的殖民地。由于日美资本主义的冲击,李朝的经学教育逐步解体,学术界对《易经》及易学的研究逐渐中断,易学传统只在民俗的层次对朝鲜社会发挥着一定的影响。二战之后,侵略者开始退出,朝鲜被分裂为南北两部分。韩国把李朝时期设计的太极八卦图案沿用在国旗上,但人们的兴趣已转向西学,经学及易学受到了忽视或轻视。20 世纪 70 年代以后,随着东亚在经济上的成功,传统学术逐渐受到重视,易学领域也呈现出新的局面。金敬琢的《周易中庸哲学》、柳正基的《易经新讲》等易著均有一定影响。金忠烈在 60 年代中期以来发表数十篇易学论文,被推举为韩国易经学会的会长。池昌龙更重视易学中的术数内容及其现代运用,在 1980 年前后创立韩国易理学会,连任会长。由他倡议,1984 年韩国易理学会与我国台湾地区中华易经学会在汉城举行首届国际易学大会,标志易学在东亚复兴的开始。1988 年,韩国又主办了第五届国际易学大会,也由池昌龙主持。在这种形势下,易学在韩国逐步受到一些青年学者的重视,易学在韩国的发展可谓方兴未艾。

二、易学在日本

早在秦汉时期,中日之间即有交往,《周易》、阴阳五行学说及汉代的谶纬曾在日本有所传播。但是有史籍记载的易学传播则在公元 6 世纪以后。公元 513 年,百济派五经博士段杨尔东渡日本,把《易经》原典传到日本。此后,百济相继派五经博士汉高安茂、王柳贵及《易》博士王道良等渡日,把与易学有关的多种书籍带到日本,从而开始了日本正规的易学史。较早对日本社会发生重大影响的是阴阳五行、甲子学说及谶纬思想。大化改新(645 年)以后,

《易经》开始被当做儒经来接受,大量的遣隋使、遣唐使被派往中国,中国汉魏隋唐时期的新易学也进入日本。公元701年,文武天皇修成《大宝律令》,其中的学令对教育制度做出规定,确立经学教育的地位,郑玄、王弼注本《周易》被指定为正式教材。奈良时代(710—794),日本的教育以唐朝的学制为模式,首府设大学,地方设国学,中国的《易经》注本和卜筮术数类书受到广泛重视。平安时代(794—1192),由于印刷术的发明,大量的中国易学新书传往日本,在汉字基础上创立的假名及假名文字逐步推广应用,这使本国化的日本易学成为可能。

镰仓时代(公元12世纪—14世纪)中期,以周敦颐、邵雍、二程、朱熹为代表的宋易传入日本,从而为日本传统易学的形成创造了条件。镰仓时代是日本佛教禅宗的兴盛时期,日本禅宗具有禅儒兼修的特点,许多僧人都对易学有研究。著名禅僧圆尔辨圆(1201—1280)致力于宋学与禅学的结合,首开日本禅林讲授宋学的经筵。1246年,中国禅僧兰溪道隆携弟子翁绍仁、龙江等东渡游化日本,他杂糅《易经》与《四书》阐演禅学,使禅林道场成为传播中国宋学的基础。中国禅不受文字限制,使宋学在日本的传播从注重词句的训释转向对思想内容的探究。日本名僧虎关师炼(1276—1346)熟悉《易经》和周敦颐著作,在禅林中开辟了专攻儒典的学风;云章一庆(1386—1463)专长《周易》,是日本第一个研读元代董楷《周易程朱传义》的人。足利学校汉学教育的重点是易学,他们接受的宋易尤重实用,他们关心的重点是作为占筮术的易学,学生毕业后,为武将行占筮、观战阵、讲兵书,有的兼施医疗,或回乡讲授汉学。16世纪,“汉籍和训”应用于《易经》研究,萨南学派的文之玄昌(1555—1616)以“和训”和“倭点”法著《周易传义训点》和《周易大全倭点》二书,对宋明时期的重要易著全面训释,在日本易学史上占有重要地位。博士公卿派的代表人物清源业忠(1409—1467)撰写的《周易启蒙讲义》,其孙清原宣贤(1475—1550)

◎ 和境——易学与中国文化

318

所撰《周易抄》和《易启蒙通释抄》，都是研究朱子易学的重要著作，这表明日本传统易学作为一门独立学科已经建立。

16世纪，日本出现博士公卿、萨南、海南三个研究宋学的派别，打破了禅僧独占儒学的局面。17世纪以后，日本传统易学进入发展阶段。整个江户时代（1603—1867），日本学术经历了朱子学勃兴（1603—1735）、古学派崛起（1736—1778）、阳明学隆盛三个时期，儒学各派都对易学有所研究。镰仓以后，日本的教育主要以儒家的经学为主，朝廷君臣多以儒教立身，只以《周易》、《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》立义，程朱派易注大量刊印，朱子学在德川时代占正统地位。从藤原惺窝（1561—1615）开始，儒学脱离禅宗而独立，他在朝鲜学者姜沆的帮助下编纂《周易倭训》，以太极为理，阴阳为气，主张理气不可分。他的弟子林罗山（1583—1657）治易兼综汉唐旧注和宋明新说，据宋版《五经正义》校勘明刊北监本《十三经注疏》，对《周易注疏》和《周易程传》及《周易注本》、《周易大全》、《周易传义》加以句读及和文训点，并作《周易要语抄》一书。他的后代负责幕府政权下的文教，对日本易学的发展起了重要作用。藤原惺窝的再传弟子木下顺庵（1621—1698）认为，研究儒学不应只停留在文字，应进一步体会《十三经注疏》的内在精神，从而开启日本古学复兴之门。他的门人室鸠巢（1658—1734）著《太极图述》，探讨周、朱的太极阴阳理论。中井履轩（1732—1816）进而认为，四书、五经、性理大全，为儒者三大厄，十翼亦非孔子所作。古义学派的创始者伊藤仁斋（1627—1705），其后代伊藤东涯（1670—1736）及伊藤兰嵎（1694—1778），都对日本易学有一定贡献。古文辞学派的创建者获生徂徠（1666—1728）主张“汉文直读”，强调古文辞对易学的意义。古学派大家山井鼎（1682—1728）著《七经孟子考文》在易学文献整理方面达到较高成就。日本的阳明学派同样注重经典研修，三轮执斋（1669—1744）著有《周易进讲手记》，佐藤一斋（1772—1859）著有《易》、《易学启蒙》。江户时代

中期还有个折衷派,片山兼山(1730—1782)著有《周易类考》,井上金蛾(1732—1784)著有《经义绪言》等,皆川淇园(1734—1807)著有《名畴》、《易学开物》、《易学阶梯》、《易原》等。

明治以后,日本易学进入近代研究的新时期。明治时期,日本易学开始从传统易学向近代易学转化,易学在学术上逐步丧失经学地位,成为科学考察和历史研究的对象。西周(1829—1897)等明治思想家受西方实证主义思想的影响,倡导哲学和哲学史研究,易学成为中国哲学史和日本哲学史的研究对象。井上哲次郎的《日本阳明学派之哲学》(1900)、《日本宋学史》(1909),内田周平的《支那哲学史》(1888)、松本文三郎的《支那哲学史》、山路爱山的《支那思想史》(1907)、小島祐马的《中国思想史》(1910)等都涉及到易学方面的史料;远藤隆吉的《支那哲学史》(1903)专立一项《易的哲学》,认为中国哲学几无不含易学意味的,十翼非孔子作,卦爻辞亦非文王周公所作。根本通明著《周易讲义》(1917)、《周易象义辨正》(1937),认为过去的十八变筮法是错误的,欲得六爻大成卦须行三十六变筮法,《周易》乃圣人经世之书,万世道统之源,汉代的象数易和宋代的义理易都不能真正理解圣人作易的真意。大正时期,日本的中国学形成实证主义、批判主义和新儒家三大派别,都对易学给予较多关注。狩野直善(1868—1947)和内藤湖南(1866—1934)是实证主义的代表,后者认为《周易》的原本形式也许是每卦五爻。武内义雄(1886—1966)著《易与中庸的研究》,体现了实证观点,并对二书进行“文本批评”,认为《中庸》前半部近子思,后半部为子思学派所作,易的经典化是子思学派发展的必然结果。山路爱山(1864—1917)和津田左右吉(1873—1961)是批判主义的代表,前者认为易是包容性哲学,由孔孟之学与老庄之学结合而成;后者认为《周易》是战国知识分子的创造,体现中国人独特的思维方式。本田成之《作易年代考》认为,周易的世界观是功利主义的,本不属儒家,由过去流传的卜辞归纳而成。宇野哲人

◎ 和境——易学与中国文化

320

(1875—1974)是新儒家的代表,认为易的素朴思想胚胎于上古,在孔子时代成为哲学,作易者的最初动机是以经文为处世要求,符合儒家的伦理观,后来的《易传》使易哲学进一步完善。

二战以后,日本的易学研究主要有《易经》起源、《易传》的结构与作者、易学史、《易经》的思想史意义、易学的现代阐释等几个方面,皆有可观的学术成果。

关于《易经》起源。贝冢茂树通过研究 1899 年出土的殷墟卜辞,认为卜辞与繇辞有共同的特征。殷代的历法以十天为周期,占卜时去掉最后一天,在九日内进行占筮,因而繇辞是从九爻中产生的。周代的历法以七天为周期,占卜时去掉最后一天,在六日内进行占筮。周人在改编殷代筮典时,把九爻之辞分割为四爻和五爻,再加上周代的六爻,从而形成现在的《周易》。这种观点真是别具一格。田口福司朗认为,龟卜不经济、不方便,人为因素较多;占筮简便而有逻辑,无人为因素,因而更合理。周代《周易》之流行,向以人为主的道德文化过渡,反映了周代的文化方针。赤冢忠认为,有关《周易》成书“人更三圣,世历三古”的传说,是为了更好地推广宣传《周易》而创作的。

关于《易传》。田口福司朗推定十翼形成的时代顺序如下:《大象》——春秋中期;《彖》、《小象》、《说卦》第三章以下——春秋末期到战国中期;《文言》的一部分——战国中期;《说卦》第一、二章——战国末期;《文言》的另一部分、《系辞》——战国末期至秦代。十翼编纂从孔子开始,后来陆续完成。本田济把十翼的内容分为三组:一、《说卦》后半部、各《大象》前半部;二、《象》大部、《彖》;三、《说卦》前半部、《系辞》、《文言》。他认为十翼的第一组与儒家无关,第二组开始与儒家思想有关,并引进阴阳学说,第三组是秦汉帝国新政治规范的实用理论的经典化;另外《序卦》与《杂卦》是汉初经学家和占筮家所作。山下静雄认为,《说卦》第十一章(朱子分章)最古老,据此作出《大象》和《小象》,再作出《杂卦》,利用《杂卦》

作出《彖》，再据《彖》作出《系辞上》，接着作出《说卦》，最后作出《序卦》。赤冢忠认为，十翼基本是汉代的作品。

关于易学史。主要集中在汉代和宋代的断代史研究，代表著作有今井宇三郎的《宋代易学研究》(1958)、铃木由次郎的《汉易研究》(1963)、小泽文四郎的《汉代易学研究》(1970)、户田丰三郎的《易经注释史纲》(1968)等。铃木由次郎认为，象数易是整个汉代思想文化的支柱，象数易中包含科学思想，既是道德准则，也是政治准则，是自然法则与伦理法则的统一。小泽文四郎认为，汉代易学是极为实用的科学。前汉的易学与天文历学的发展相呼应，与当时盛行的阴阳灾异、天人感应相吻合，把经术用于政治和人生；后汉的易学深入研究了《周易》的内容、组织及卦爻的义例，在学问的研究态度上可谓实用的科学。今井宇三郎认为，宋代易学是宋代儒学的思想基础，宋易的新主题是周敦颐的《太极图》。

关于《易经》的思想意义。末本刚博认为，《易经》在中国古代思想的逻辑系统中建立了“通向调和的辩证法”。《易经》强调阴阳二元的组合与相对性，体现的是关系逻辑，是一种辩证法：它以矛盾为媒介而重新获得肯定，依据同一事物与其他事物的关联讨论阴阳变化的过程，把阴阳这对矛盾范畴在互补的关系中联结起来，阴阳的循环是昼夜反复意义上的循环。坂野长八认为，《系辞》在政治立场上继承和发展了荀子思想，与秦汉帝国权力主义观念相近。内山俊彦认为，《系辞》是在孟子思想基础上吸收阴阳家、道家思想的产物，其自然观和社会政治思想具有关联性。

20世纪80年代以来，《周易》的实用性重新受到日本人的重视，人们开始用现代知识和科学方法论对《周易》展开新的阐释。吉野裕子以《周易》解说日本民俗，出版《阴阳五行与日本民俗》、《易经与祭祀》二书，并以此建立了“吉野民俗学”。她认为，易卦、阴阳五行是日本祭祀和民俗运用的内在原理，通过了解其原理和应用，可以把握日本民俗的深层内涵。近代以来，占筮在日本被当

做迷信来批判,现在有人开始对它作科学的说明。池上嘉彦把占卜纳入通讯活动中作符号学解说,认为占卜者有自己的代码本,不存在意欲进行通讯意义上的发讯息者,所以占卜是以收讯息者为中心的活动。金谷池认为,占卜问题不是信与不信的问题,而是一种赌博。易卜的方法依据广阔的宇宙原理,人们对于束手无策的问题,在现有知识不能解决的情况下,不满足于合理主义的思考,于是转向神秘。河合隼雄认为,《易经》可以提供某种“印象”,人们全凭自己的理解从中发掘出对自己有意义的解释。荒木俊马认为,占卜是单纯的概念游戏,但其中有一定的科学知识。不同领域的学者们对《易经》的这些新解释,说明易学在日本的影响是非常深远的。

三、易学在西方

中国与西方的文化交往,最早可追溯到元代马可·波罗和基督教方济会士来华时期。至少在13世纪,中国的文化典籍就开始被带到欧洲。欧洲最早对《易经》进行研究的可能是被称为“西方汉学先驱”的意大利人利玛窦(1552—1610),他认为天主教与中国古老思想有一致之处,以包括《易经》在内的古老经典为基础的儒学并不是一种宗教,而是一种以自然法则为基础的哲学。利玛窦的弟子法国耶稣会传教士金尼阁(1577—1628)可能是西方最早的《易经》翻译者。1594年(明万历二十二年),利玛窦把四书译成拉丁文;1626年(明天启六年),金尼阁把五经译成拉丁文。金尼阁的译经是在杭州他自己创办的印刷所出版的。1661—1662年,比利时耶稣会士柏应理(1623—1692)和在华耶稣会士奥地利人恩理格(1625—1684)、意大利人殷铎泽(1625—1696)、葡萄牙人郭纳爵(1599—1666)一起,把《大学》、《中庸》、《论语》译成拉丁文陆续出

版,题名《中国哲人孔子》,汉文名称《西文四书直解》。此书附有六十四卦及其大意,据说是供来华传教士参考的。此书的出版,在德国、英国和意大利引起一定反响,莱布尼兹在阐发二进制原理时曾提到此书。需要指出的是,这一时期的《易经》翻译和研究以法国的耶稣会士用力最勤,现存近 20 种著作中大部分是他们完成的。

在梵蒂冈图书馆可以找到 14 种用汉文写成的西人易著:《易考》、《易稿》、《易引原稿》、《易经一》、《易学外篇》、《总论布列类洛书等方图法》、《据古经考天象不均齐》、《天象不均齐古经籍解》、《大易原义·内篇》、《易钥》、《释先天末度》、《易经总说稿》、《易考》和《太极图说》。这些由来华耶稣会传教士留下的易著,多少与康熙朝前后中国本土的易学思潮有关,因为他们的易学研究往往有严格的传承,经历了由中国经师传授、讲习和撰述、阐释的过程,甚至常常是他们先写出稿子,然后由中国学者批阅定稿。16 世纪以后,尤其是 18 世纪,西方的易学家除了金尼阁外,还有白晋、马若瑟、刘应、傅圣泽、汤尚贤、雷孝思和莱布尼兹等。

白晋(1656—1730)于 1687 年来华,在康熙帝的亲自关心、指导和支持下研究《易经》。1701 年,他开始与莱布尼兹通信讨论《易经》的象数原理。1710 年,他在傅圣泽的帮助下撰成《易学总旨》一书,探讨易数之头绪,指出《易经》内意与天主教有相同之处,并呈进康熙帝。白晋认为,一些西方传教士把《易经》指斥为迷信书是错误的,实际上《易经》与柏拉图、亚里士多德的哲学一样合理而完善。《易经》有种种令人迷惑的表象,但其内涵的哲理在最深刻的意义上与基督教有一致性,《易经》在理性方面的意义在于,它是让西方人了解中国哲学正确原理的一条可靠途径。用“二进制”数学解说《易经》的莱布尼兹,可以说是用理性眼光发掘易理的杰出代表。1698 年,白晋从法国邀请 10 位著名传教士来华,雷孝思(1663—1738)是其中之一。借助于冯秉正(1669—1748)和汤尚贤(1669—1724)的帮助和成果,雷孝思于 1736 年完成了对《易经》的

拉丁文翻译,此书一个世纪后出版,是西方现存第一本完整的《易经》译著。这本书的拉丁文名称叫《易经:中国最古的书》,分二册三卷,第一卷是概述,二、三卷是经文、注疏和他本人的解释与评议,为西方人研究《易经》提供了较为充分的原始材料,成为后来用各种欧洲现代语言翻译《易经》的重要参考。此外,1763年,约翰·海因里希·舒马赫用德文撰写的《古老典籍易经所蕴藏的中国古代经学》一书在沃尔芬·比特尔出版,这是这一时期惟一的一部论述中国易学的西方易著。

19世纪以后,西方开始用现代民族语言对《易经》进行翻译和研究。1834年和1839年,雷孝思的拉丁文易著《易经:中国最古的书》在德国的斯图加特和杜宾根出版,这是德国出现的第一个《易经》全译本。黑格尔(1770—1831)的《哲学史讲演录》有6页论及中国哲学,主要涉及《易经》、孔子和老子的思想。他认为,《易经》的卦象体系在两个要点上接近了真正的哲学:一是表达了抽象的思想和纯粹的范畴,二是揭示了作为纯粹思想存在中最深邃而又普遍的东西与偶然外在的东西之间的对比;但《易经》的哲学并不是真正概念式的表达,由于在整体上缺乏概念的严格规定性,《易经》在思想上是“空虚”的。

19世纪下半叶,西方逐步建立了汉学研究的学术模式,《易经》的现代语言翻译开始进行。1876年,第一个《易经》的英译本在上海和伦敦出版,翻译者是英国圣公会传教士麦克拉切(1813—1885)。麦克拉切1845年来华,在上海传教,著有《儒家的宇宙起源说》,他的译本把《易经》翻译为 Classic of Changes,把“彖曰”译为“文王说”,“文言”译为“孔子说”,“系辞”译为“孔子评论”,书中还附有注释和评说。由于这个译本较多译者的主观成分,受到一些评论的批评,不太受西方汉学家的重视。比较权威的英译本《易经》首先是理雅各(James Legge, 1815—1897)完成的。理雅各对儒家经典进行过长期的学习和研究,在王韬的帮助下全译《十三经》。

1882年,他的英译《易经》被收入缪勒主编的《东方圣典集》,由牛津克拉来登公司出版。理雅各翻译的《易经》称为 The yi-king,在辞义和卦爻原理的理解和阐释上遵从宋代理学家的易注,但他强调经与传的独立性,这个译本仍被认为具有冗长、呆板、平实等缺点,但它的权威性是不容怀疑的。在理雅各译本出版的同年,伦敦大学发表了拉克贝里(1845—1894)对《易经》的部分译稿。拉克贝里的译稿以《中国人最古老的一部书——易经及其作者们》为题,在1882年和1883年的《皇家亚洲学会学报》上发表,他认为在《易经》的八卦中可以找到巴比伦的楔形文字。比利时汉学家德·哈雷茨(1832—1899)受拉克贝里的启发,认为卦是书写的符号,汉字符号与卦是一起使用的,他在1889年出版了《易经》的法文译本,此书后来由瓦尔·德雷毛转译成英文,于1896年出版。法国海军军官霍道生也陆续对《易经》进行法译,书名为《周易首次法译——附程子和朱熹的全部传统注疏及主要注疏释家的注释摘要》,于1885年和1893年分两部分发表,直到1982年才正式出版,此书实际上是依据康熙和李光地等人编订的《周易折中》翻译的。除了《易经》的西方翻译,19世纪后半期的西方易学家们也发表过一些易学论文,如英国传教士艾约瑟(1823—1906)的论文《中国易经——占卜与哲学之书》、《易经——附六十四卦注释》、《易经与易传》等。

20世纪上半叶,西方的一些主要国家如英、德、法、美等,其易学研究已形成风气。英国汉学家翟理思(1845—1935)有两部易著在世纪初问世,即《来自中国的神奇传说》和《占卜概观》。翟理思认为,《易经》六十四卦可作为一个神谕集,“每一卦是变化的,人们根据卦象的变化推演出某种相当于神谕的观念,以便从中获得指导生活、解鉴疑难的训诫……自这部经典问世以来,每一位《易经》的读者都将懂得如何用它来预言命运,期望靠它获得关于未来事件的知识 and 感应神秘的天意。”这两本著作尤其是《占卜概观》在英

语世界有广泛的影响。20 世纪 30 年代,由中国学者直接撰写的英文易著也在西方发生影响。沈仲涛的《易经的符号》和《易经汉英对照本》具有代表性。他着重从科学角度来阐发《易经》的意义,认为每一卦都是代数和几何公式,并向读者介绍了易卦在物理学、逻辑学和天文学上的独特应用,以此揭示卦中所含的宇宙变化之理。在德语世界,1912 年出版的瓦·封·巴特尔的《比卡察地方伊特拉斯坎的青铜肝脏与中国八卦的关系》一书比较引人注目。卫理贤(Richard Willhelm, 1873—1930)1924 年出版的《易经》德译本尤其权威。卫理贤精通中国古算学,在中国学者劳乃宣的帮助下研究、翻译《易经》。他叙述经过说:“我们工作严谨,他(劳)用汉语解释经文,我作笔记,然后我把经文译为德文。之后我不参阅原著,把德文转译为中文,再加以比较、审核译本在各方面是否都正确达意,然后对译文加以润色,在细节上反复讨论,并作三四次修改,附辑最重要的注释。译本就这样诞生了。”卫理贤的译本信、达、雅兼备,分别被移译为英、法、意、荷、西(西班牙文译本又有西班牙、墨西哥、阿根廷三国版本)、丹麦、瑞典和葡萄牙等多种西语文字,在西方世界产生了广泛的影响。卫译德文《易经》用思辨语言写成,体系庞大,内容晦涩,颇不易懂。但是它受到瑞士著名心理学家荣格(C. G. Jung, 1875—1961)的推崇,他的德裔学生卡里·F. 贝纳斯-芬克把它移译为英文,荣格为之写了一篇内容充实的序言,在英语世界广为流传。瑞士诺贝尔文学奖获得者何塞也对卫理贤的译本写过评论文章,他的获奖小说《玻璃珠游戏》明显地受到易学思想的影响。总之,通过 19 世纪中期以来一个世纪的研究和传播,《易经》的内容及其基本观念已在西方广为人知了。

第二次世界大战以后,《易经》在西方的影响进一步扩大,易学研究开始走向国际化道路。在德国,由奥古斯特·康拉第创始的汉学莱比锡学派一直保持易学研究的传统。卫礼贤的儿子卫德明(1905—1990)是卫礼贤易学的传人,1943 年著有《变化:易经八讲》

一书。继 1950 年把卫礼贤的德译《易经》翻译成英文后,贝恩泽于 1960 年又把卫德明的《变化:易经八讲》也译成英文。这两本书在英语世界的出版,在西方易学史上具有重要意义,它直接推动了五六十年代美国易学的展开。1968 年,卫礼贤的德译《易经》又出版了法文本,同样推动了易学在法语世界的推广。卫德明的代表性易著《易经中的天地人》,是他在 1951—1967 年间在艾拉诺斯大会(在瑞士举行的国际性定期学术活动)上的七次学术报告的结集,分别为:1. 时的概念;2. 创造原理;3. 人事及其意义;4. “吾邦”之为天演的阶段;5. 天地人之互动性;6. 精神之漫游;7. 意象与概念互济。卫德明认为《易经》既是占筮手册,又是哲学著作,并用现代思想对之进行阐释,在国际上引起很大反响。卫德明也是国际上第一个对西方易学文献进行系统调查和研究的学者,其《西方传统中的易经:书目选要》1975 年由华盛顿大学出版。英国学者李约瑟从四五十年代开始研究《易经》,他的巨著《中国的科学与文明》中对易学的论述相当广泛深入。在论述中国科学史的第二卷中,他把《易经》的体系表述为继阴阳五行思想之后中国科学思想的第三大部分。他认为:“在历史上,不定量分析被称为大衍术,这是从《易经》中一个难解的陈述‘大衍之数五十’得来的。”李约瑟此书在世界上的影响是人所共知的,这使得易学更受关注,《易经》与近代科学思想作为一个具有多重学术意义的课题被确立起来了。

20 世纪 70 年代以后,国际易学发展进入新时期,有关易著大量涌现。1975 年,荣格·Y. 李的《易经与现代人》出版,它用现代心理学的研究成果来解说《易经》。1968 年出版的 R. G. 许的《西方人的易经指南》引用数百种世界古典文献中的六百多段内容附于《易经》的经文之中,令人浮想联翩,回味无穷。1979 年,前苏联汉学家舒茨基所著《易经探究》的英译本出版,此书全面利用了中国、东亚和西方的易学文献,产生了重要的国际影响。在《易经》的英译方面,布劳费尔德的译本为 60 年代的代表,温格的《易经手册》

◎ 和境——易学与中国文化

328

是 70 年代较有新意的译本。托马斯·麦克莱恩翻译的《易经三书》包括智旭《周易禅解》、刘一鸣《周易阐真》和程颐《易传》三部中文易学原典的译介,向西方学者展示了儒道佛三教对易学的不同理解和创造。

20 世纪七八十年代,易学的自然科学价值和人文科学意义受到重视。美国物理学家卡普拉的《物理学之道》探讨东方传统思想与现代物理学思想的相似性,其中涉及易学的方面不少。葛文达《易经的内在结构——转化之书》和 M. 许勃格《生命的密钥——遗传密码中的易经宇宙形式》二书则探讨了易学与现代生物学的关系,尤其是六十四卦序列与遗传密码的同构性问题。卡普拉的另一著作《转折点》中探讨阴阳互补思维对当代人类文化的范式意义。所谓“转折点”,也就是“复”卦,表示一阳来复的时刻。他认为现在要从崇尚自我的阳型行为范式转向顺应自然的阴型行为范式。美国华裔学者成中英把易学引入现代管理,创立管理易 C 理论,C 是中国(China)、易(Change)、文化(Culture)、儒家(Confucian)的第一个字母,以 C 命名管理易,以与现代管理学中的 X 理论、Y 理论、Z 理论及 A 理论相区别。X 理论强调人的惰性,Y 理论强调人的积极性,Z 理论强调团体性,A 理论强调效率,成中英认为他的 C 理论具有综合四者的意义。E. 克莱恩扬曾担任美国东西方文化中心主席,著有《易经:现代之书》、《依据易经和谐生存》、《易经:象征交往之书》、《易经:领导之书》、《易经:管理之书》等著作和论文。查德威克是美国夏威夷大学政治学教授,也从事《易经》与世界模型论的研究,认为“世界模型中体现的现代科学精神和《易经》哲学传统,似乎可通过相互完善找到一种最终解决我们面临的问题的办法”。另外,我们从《有关行事与决策的易经》(盖达明·纳艾特)、《现代人的生存策略》(G. 戴蒙奈达)、《易经:第一号成功预测》(克利斯朵夫·巴克特)等书名中,也可以领略到西方人对易学的认识和运用情况。

易学在海外的传播和发展,导致了东亚易学和西方易学的形成,并使易学研究国际化。国际化的易学自 20 世纪 80 年代以来开始影响中国国内的易学研究,促进了中国现代易学研究的发展。1992 年 8 月在夏威夷召开的第九届国际易学大会以“易经与现代世界”为主题,仅从这个题目的选择我们便可看到,易学不仅是中国的和古代的,而且是世界的和现代的。

责任编辑:田 园

版式设计:顾杰珍

图书在版编目(CIP)数据

和境——易学与中国文化/张立文主编 莫艮副主编.

—北京:人民出版社,2005.3

(传统与人文丛书)

ISBN 7-01-004628-X

I. 和… II. 张… III. 周易-关系-文化-研究-中国

IV. ①B221.5②G12

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 121133 号

和 境

HEJING

——易学与中国文化

张立文 主编 莫艮 副主编

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京新魏印刷厂印刷 新华书店经销

2005 年 3 月第 1 版 2005 年 3 月北京第 1 次印刷

开本:880 毫米×1230 毫米 1/32 印张:10.5

字数:260 千 印数:0,001-5,000 册

ISBN 7-01-004628-X 定价:20.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539



ISBN 7-01-004628-X



9 787010 046280 >

ISBN 7-01-004628-X 定价: 20.00元